

FRANCISCANUM

Revista Cuatrimestral

Colegio Mayor de San Buenaventura
Facultad de Filosofía. Teología

Calle 72 No.10-88 Bogotá 2 D.E. Colombia S.A.

Tarifa Postal Reducida Licencia Número 445 del
Ministerio de Comunicaciones

Año IV Enero-Abril No. 10
1 9 6 2

SUMARIO

Las Editoriales, Instituciones y autores que deseen se publiquen reseñas de sus libros en nuestra Bibliografía, deben enviar un ejemplar de ellos a esta Revista.

FRANCISCANUM presenta un respetuoso y filial saludo, al Rvmo. Padre Fray Agustín Sépinski, Ministro General de la Orden Franciscana, en su visita a la Provincia Franciscana de Colombia;

Al M. R. P. Fray Francisco Ma. Roldán, Definidor General por la América Latina, acompañante del Rvmo. P. General.

LA ENCARNACION DEL SER EN MARCEL

FR. MIGUEL MONTOYA OROZCO O.F.M.

La filosofía de Marcel en las condiciones valorativas des espíritu como ser encarnado, nos ofrece una riqueza a la luz de la compleja actividad del hombre; "esa iluminación existencial y en especial la existencia concreta y personal"nos hace ir al encuentro de nosotros mismos, no en la bifurcación real terminológica, sino en la posesión básica de ese yo personal que es lo más primordial que encontramos en nosotros mismos. Se desprende de lo dicho que solo esta realidad puede satisfacer el anhelo ontológico que encontramos en nosotros mismos; sin esa aparición constante de un yo personal en una actualidad encarnada, las diversas funciones, tanto las espiritualescomo las materiales, no son más q' meras idealizaciones; lo que nos hace sentirnos reales y concretos es nuestro propio cuerpo, por eso se nos impone de manera subyugadora el que en efecto seamos nuestro cuerpo para "restituir a la experiencia humana su peso ontológico"(1).

"Solo mi cuerpo me es inmediatamente presente" (2), con ello, en verdad, no damos en el blanco de una consideración del cuerpo como cárcel del alma según la antigua concepción; esta situación esencial nuestra, sí nos hace ir a desentrañar al fondo de una problemática filosófica, o como se quiera llamar para enterarnos de cómo o qué es el cuerpo. Observamos aquí lo que dice García Bacca rememorando las tesis antiguas: "que ningún preso se pone por gusto a estudiar cómo y de qué está hecha la cárcel, si no es para evadirse de ella y perderla de vista. Y consecuentemente afirmaba que filosofar es prepararse a morir y a morir cuanto antes. O, como decía Plotino, hacerle al cuerpo imposible la vida, hacer que se nos vaya sin matarlo directa y lentamente" (3).

Qué discrepancia la que surge con nuestras perspectivas existenciales! Si yo voy a mi cuerpo dentro de una línea instrumental, yo no puedo hacerlo partícipe en una exteriorización que vendría a ser realizada por mi cuerpo. Del hecho de esta circunstancia verdadera se deducen las consecuencias valederas en el márgen existencial; no podemos afirmar, pues, que nuestras situaciones como existentes tengan su valor mientras se realicen en un dominio unilateral de las diversas funciones de nuestro obrar, si esto sucede de tal manera, nunca podremos percibir nuestro propio ser, nunca lograremos el acercamiento a la realidad, como tampoco la participación de la misma; "solo una persona encarnada puede fijar el punto de vista de la existencia en la realidad"(4), de tal manera que si no tuviésemos la convicción de esta situación, entonces nuestra existencia estaría sumergida dentro de una mera realidad total como algo perdido. Surge, pues, de inmediato la importancia de la encarnación porque "suprimirla sería hacer la comunión de conciencias impensable"(5); y más adelante añade el mismo Dondeyne "el olvido de la encarnación ejerce también una influencia nefasta en la interpreta--

ción ontológica de nuestra existencia. Es grande el mérito de pensadores tales como Newman, Marcel y Jaspers, de haber mostrado que eliminando la encarnación y por el hecho mismo la intersubjetividad y la historicidad -que les son conexas, el racionalismo acaba por vaciar -la realidad humana de su substancia ontológica y de su referencia intrínseca al trascendente"(6).

Toda vez que el hombre en un esfuerzo de autocomprensión, vuelve sobre sí mismo para indagar sus complejas situaciones humanas, no hace más que verificar a cada momento el despliegue de fuerzas que en último término van a converger en una unidad de actuación que recibe su sello personal del cuerpo. Es más, el hombre -nunca estaría abierto a las posibilidades del mundo exterior, sin esa conciencia corporal permanente que le permite salir de sí mismo para descubrirse a sí mismo.

De golpe vemos nosotros esa autenticidad im--portante que construye en nosotros la situación singular de nuestro cuerpo; pero aquí no se trata del cuerpo en sí, del cuerpo sin ese soplo vivificante que le da la unidad humana y que lo hace aparecer en una estrecha -vinculación de sus elementos; sin esta realidad que se nos presenta como la "encarnación del ser" nosotros no podríamos establecer nuestros juicios existenciales;no es, pues, el cuerpo el que existe solamente, decir que "mi cuerpo soy yo, sólo mi cuerpo existe, es hacer una afirmación absurda, porque lo propio de mi cuerpo es no existir solo"(7). En esa situación de comunidad del cuerpo, el hombre construye su mundo y es tan próximo al mismo cuerpo que casi se identifica con él; "por y en su corporeidad el hombre reconoce a los demás"(8); pero a pesar de todas estas experiencias el hombre no es capaz de definirse y su cuerpo para él está lleno de misterios, nos es difícil comprender el porqué una tanta proximidad, se nos aparezca al mismo tiempo tan lejana y extraña.

A tenor de todas las consideraciones y de muchas más que en el campo de la reflexión se nos podrían presentar, siempre nos veremos precisados a rechazar de plano que el cuerpo represente algo inerte para nosotros y que tenga que ser puesto en movimiento por el alma;no, nuestro cuerpo no es movido; se mueve mediante operaciones realizadas por sí mismo; el alma desde luego, tampoco está en pugna con el cuerpo como antiguamente se creyó; el alma obra a través de él y por su cuerpo el el hombre se establece en el reducto de sus actos personales, frutos de la condición personal que le confiere el cuerpo.

En ésta estructura a la vez que compleja, también una, no se nos da una posesión singular del cuerpo, sino una realidad que tiene su expresión en la encarnación espiritual de nuestro ser. Con las perspectivas de una encarnación del ser, Marcel ha ido más allá dentro de un ámbito de posibles consideraciones, por eso la "encarnación" viene a compendiar todo ese proceso filosófico, que de la fusión del yo y del cuerpo viene a expresar Marcel en la fórmula "yo soy mi cuerpo".

Los juicios existenciales pueden quizás tener múltiples experiencias, pero en todo caso, no se pueden constituir en un márgen de validez si no son atenuados por la comprobación de una encarnación, la cual ciertamente es inseparable de mi mismo hecho de existir. ""La encarnación, situación de un ser que se aparece como ligado a un cuerpo, propiamente hablando no es un hecho, sino un dato a partir del cual, todo hecho se hace posible"(9). Es lo que en nuestra capacidad de acción, concreta los diversos actos en hechos existenciales.El valor significativo es siempre igual dentro de sus proyecciones, en cada uno de los actos y merced a la exterioridad de nuestro cuerpo, los podemos asumir en nosotros mismos, porque "la exterioridad que el cuerpo me confiere no es simplemente, como el intelectualismo lo ha creí

do, una imperfección o una limitación para la vida interior"(10). Siendo así, entonces, nuestra posibilidad existencial afirmada en un cuerpo, no tendría ningún objeto, puesto que no soy consciente de la realidad y a cada momento me veo limitado por mi corporeidad; pero las convicciones propias nos atestiguan lo contrario; "es por esa exterioridad por lo que nos anclamos en la vida real, la que nos permite realizarnos como individuos concretos, en medio de un mundo real con la ayuda de este mundo"(11).

De modo, pues, que para que nosotros podamos encontrar lo concreto según Marcel, es preciso ir primero que todo al hombre, a ese ser individual en su realidad encarnada; "el campo de experimentación es el hombre en su realidad humana, concreta y pura, descarnado de todos esos aditamentos acumulados por la costumbre, circunstancias sociales y prejuicios que desfiguran nuestra propia personalidad"(12). Si nosotros no elaboramos en nuestras actitudes humanas, estas experiencias purificadoras de nuestro ser en cuanto tal, nunca podremos comprender lo que en la realidad humana ha significado el cuerpo, y mucho menos podremos acercarnos a la comprensión de la unidad en un espíritu encarnado; además, nuestra fuerza y poder en un exponente mínimo haría desfallecer nuestras aspiraciones ontológicas, ""es por el cuerpo por lo que tengo poder sobre las demás cosas"(13), y es por el mismo, en su íntima fusión con el yo, por lo que nos vemos encarnados, como afirma Marcel.

Ese "yo" actualizado de esa manera, es el punto de partida de la filosofía de Marcel. Marcel prefiere hablar del existente como tal, más bien que de la existencia; la concepción Marceliana no parte como Descartes, del "cogito" para la primera experiencia, sino de la primera experiencia fundamental que es la de mi existir; por eso, pues, hay que partir de ese primer hecho de experiencia. Con ese rechazo del "cogito", Marcel

no hace más que volver al antiguo principio propuesto por Santo Tomás "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"(14), y entonces, apoyado en este principio, invoca la primera realidad que nos da la experiencia que es la de un "sum", pero esa primera conciencia que yo tengo de mí mismo, no es solamente un dato aislado y sin comprometimiento ninguno; esa primera vivencia "se me impone ligada a un cuerpo, hasta el punto de que aún el conocimiento exterior del mundo, está condicionado a mi cuerpo; solo el existente soy yo mismo como encarnado y no se puede afirmar la existencia de algo más que en la medida en que hace referencia a mi cuerpo"(15), y por esto desde luego "aún la comunicación con las demás personas, que se revela en la fidelidad y en actitudes semejantes, no se da sino gracias a la nota corpórea de la existencia"(16).

Así, pues, como resultado se infiere que cuando "se dice que una cosa existe... se dice que en alguna manera está unida a mí como mi cuerpo"(17).

Quedan, pues, con razonamientos las consecuencias de esta actitud corporal que se nos da juntamente con el mundo; el yo corporal en semejante oficio, está pleno de existencia, tanto de la existencia propia como la del mundo; por lo mismo Marcel salvando el escollo de un idealismo objetivo, añade "es imposible encerrar la conciencia individual en sí misma, ya que mi misma existencia es a la vez, pertenencia al mundo, ser en el mundo". Pero la existencia del mundo de que aquí se trata, no es la de un conjunto de objetos o cosas yuxtapuestas que, a menudo y hasta invariablemente, únicamente las necesidades de la acción nos obligan a distinguir unas de otras; es una a modo de presencia demacisa y activa que nos eleva a nosotros mismos a la existencia"(18).

El análisis de esta tensión entre el mundo y el yo, en el plano de relación con mi cuerpo, es

expresada en su obra "Journal Metaphisique" cuando Marcel afirma que, "existe, por lo tanto, entre mí y todo lo que existe, una relación (la palabra es absolutamente impropia) del mismo tipo que la que me une a mi -- cuerpo: lo que he llamado mediación no instrumental, viene a complementar la mediación instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que mi cuerpo está en simpatía con las cosas"(19). Entonces, desde esta situación singular de comunión simpática hasta el mundo exterior, removida a cada momento por una conciencia corporal, "el punto - de vista existencial sobre la realidad no parece poder ser más que el de una personalidad encarnada"(20).

Por otra parte nuestro pensamiento registrado en el fondo de una experiencia concienzuda, afirma algo más que la simple fórmula "mi cuerpo". Hay que decir q' esta posesión "mi cuerpo", también la puedo afirmar de un pensamiento cualquiera; nosotros decimos "mi cuerpo" y"mi pensamiento" pero más allá de estas afirmaciones - hay que admitir un existente que es el todo, un yo del cual, para Marcel es imposible decir "mi yo" porque este es el que lo posee y contiene todo. Con este "yo"que lo contiene todo y que se presenta como una sola realidad en la experiencia de la encarnación, ya podemos afirmar que el cuerpo en el conocimiento no se dejará reducir como objeto; "de este cuerpo yo no puedo decir ni que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí(objeto)," (21) de modo, pues, que Marcel comprende la fórmula "mi cuerpo" algo que no es objetivo en oposición al materialismo, sino algo que es radicalmente mío, y este cuerpo tomándolo así en esta radicabilidad propia se constituye como "el existente-tipo y el punto de partida mismo de los existentes"(22).

Si tomamos en sentido objetivo la situación - del cuerpo, ciertamente que su condición se reducirá al juego que desempeñe otro cuerpo cualquiera dentro de su función. Este cuerpo de tal manera objetivado, no repre

sente ninguna significación, este cuerpo así objetivado, inmovilizado no será para Marcel más que un cadáver, y un cadáver es lo que yo no soy, por eso ciertamente - tomando nuestra propia experiencia y las palabras de Marcel decimos lo que se dice a propósito de un muerto: y es que él ya no es más; si se diera una cabida a la objetivación del cuerpo, es evidente que la proposición que Marcel presenta: "yo soy mi cuerpo", no tendría ningún valor, pero esta fórmula en cuanto postula una inobjetivación corporal, por este mismo hecho se afirma "yo soy mi cuerpo, por tanto, en cuanto no es objeto para mí, mi cuerpo es yo mismo"(23).

Con esta afirmación nos situamos en una perspectiva que suscita en nosotros ciertos escrúpulos. Nos vemos desde este momento precisados a decir, que esta proposición no se puede expresar sola en sí misma, es decir desligada del preámbulo, al menos, de un estudio Marceliano; decir: "yo soy mi cuerpo", dentro de un márgen puramente gratuito, no puede menos de llevarnos a un materialismo como tal. Nuestro cuerpo se actualiza dentro de un variado y casi inabarcable campo de tensiones, cuyos polos son el espíritu y la materia; pero cuando se quiere dar la primacía a la materia sobre el espíritu, qué pasará? Si la fórmula "yo soy mi cuerpo" se registrase en un renglón estrictamente materialista, el alma o el espíritu se confundirían con mi cuerpo y no solo - en la consideración de esas dos entidades brotarían errores, sino también con respecto del conocimiento, que por el hecho se reduciría a un mero acto sensible, que nos impediría ir más allá en la consideración de las - verdades que no se reducen a un puro fenómeno sensible.

Además nuestro conocimiento estaría solamente condicionado a la perfección o imperfección de nuestro cuerpo; si el dato que viene de la realidad exterior no encaja bien en mi sentir, me veré obligado a rechazarlo por no estar de acuerdo con mi estructura misma.

Pero si se pretende fundarlo todo por las consecuencias materiales de atribución única de la realidad a la materia, lógicamente tendríamos que admitir que lo único existente es mi cuerpo junto con la totalidad material que me envuelve, en donde el espíritu no es más que derivación de ese fondo común y total de materia, q' entraña y desenvuelve a la verdadera realidad. Marcel vislumbra esta dificultad que podría rebasar su pensamiento a las estigmatizaciones de un materialismo y por ello concreta las diversas especificaciones dentro de un ámbito de justificación que se reduce a explicar de la manera siguiente: "solo es legítimo decir: yo soy mi cuerpo, cuando se reconoce que el cuerpo no es asimilable a un objeto o a una cosa; mientras mantengo con él cierto tipo de relación que no se deja objetivar puedo afirmarme como idéntico a mi cuerpo"(24).

Esta identidad con mi cuerpo que Marcel nos presenta solo a condición de una no objetivación, va más allá de lo que la experiencia puede manifestarnos; no es que en verdad yo me identifique con mi cuerpo; si mi yo consciente y personal se absorbe en el objeto, es claro que la identificación es un sin sentido, aquí no quedaría más que un producto en el cual yo me anulo como "yo". La identificación solo proporciona valores cuando su radio de acción se ejerce sobre objetos únicamente, cuando tratándose de objetos se dice que no son dos sino uno solo; pero nuestro cuerpo el cual lo hemos considerado inobjetivable no puede ser susceptible de esta identidad objativa, lo propio del cuerpo es no poderse realizar plenamente sin el complemento de la realidad que lo completa y por la cual se estructura como "ser encarnado"; lo característico de este "ser encarnado" es "aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él"(25).

Siguiendo esta línea de pensamiento, un hecho parece mostrarnos el verdadero sentido de la encarnación

y con ello fija Marcel la base para su doctrina; siendo el cuerpo lo que confiere la unidad en su unión con el espíritu, nuestras observaciones no pueden reducirse a otro punto de vista más que al que da nuestra situación básica, revelada en el equilibrio tanto espiritual como material; no se puede relegar la consideración humana a otro aspecto desde el cual nuestra reflexión favoreciera una operación contraria a la encarnación porque "la desencarnación es impracticable, está excluída por mi estructura misma"(26), mientras estoy sustentado por mi realización.

"Yo soy mi cuerpo" en el grado fundamental de no separación, en la condición por la cual yo estoy fundido con él, la cual no permite ciertamente una operación mental que tienda a colocarme fuera de todo influjo de encarnación, pero con ésto y para librar aún más la posición de Marcel, no se quiere negar la dualidad que existe entre mi cuerpo y yo; cuando nosotros afirmamos la proposición de Marcel, no queremos de ninguna manera refugiarnos dentro de un materialismo, no queremos aventurarnos a decir que mi "yo" se resume en toda su realidad en el cuerpo.

Hemos observado que el cuerpo aparece como en función de una realidad con la cual llega a manifestarse "uno" y sin la cual no tendría ningún valor de existencia, porque lo peculiar de éste es no poder existir autárquicamente. "Negar esta dualidad es solamente constatar la ausencia de disyunción entitativa entre mi yo y mi cuerpo, la cual resulta hasta impensable, no solo por una incapacidad derivada de mis limitaciones intelectuales, sino por la contradición intrínseca que la idea de tal relación comporta"(27).

En estas condiciones, lo que comporta la proposición "yo soy mi cuerpo" no es otra cosa que una posesión particular del cuerpo que nos permite asumirlo como nuestro, en tanto que se nos presenta como encarnado,

por eso este índice posesivo lleva consigo, como consecuencia, la aparición constante de un ser encarnado.

Queda, pues, establecido este papel que juega el cuerpo a través de sus actuaciones con el espíritu; en todo caso, no es una cosa que haya que desplazarla a las ignorancias o a las posiciones puramente objetivas de un materialismo. Todo lo contrario; si este cuerpo nos permite anclarnos en la realidad, nos vemos precisados a declarar con verdad que el cuerpo es algo radicalmente nuestro. Aún más aspectos presenta Marcel sobre el cuerpo que es necesario verlos para someterlos al mismo tiempo a nuestra consideración.

En el campo que da la posesión del cuerpo, por más que trate de especificar esta posesión, Marcel siempre encuentra dificultades. Ya sabemos que antiguamente era considerado el cuerpo como un simple instrumento, disminuyendo poco después en la Edad Media esta atenuación, para reaparecer en la época moderna con soluciones más o menos acertadas. Marcel quiere volver sobre la idea y se pregunta si el cuerpo se puede mirar como un instrumento. Debemos, sin embargo afirmar que es completamente cierto, que si nosotros consideramos el cuerpo desde una posición distinta, o mejor dicho desde fuera, es lógico que se nos manifieste una concepción instrumental del cuerpo y así lo señalaremos como un simple instrumento o una máquina de la cual nosotros nos servimos.

Pero Marcel interroga: "este cuerpo, en tanto que mío, (hoc corpus, nonillud), este instrumentista: puede mirarlo como siendo él mismo instrumento y de qué?" (28). Antes de él dar su respuesta, nosotros podemos soslayar aquí una dificultad, que es el comprometimiento en una vía infinita; Marcel también la advierte y con mucha razón declara "no, pues una mediación puramente instrumental solo es concebible en el seno de un mundo de objetos entre los cuerpos de los cuales ningu-

no será mirado como mi cuerpo, el cual es mío, por tanto, precisamente, porque yo no coloco entre él y"yo" el intervalo que yo establezco por el contrario si yo le - trato como instrumento"(29), y además en el caso de que nosotros considerásemos el cuerpo como instrumento, sin poner ni siquiera una dependencia de valor, tendríamos concertadas aquí las posibilidades de vía infinita en logro de una respuesta adecuada; por eso Marcel anota: "está completamente claro que arriesgo comprometerme aquí en una regresión infinita: si el instrumentista es él mismo un instrumento, de qué es instrumento?, etc.Si pienso mi cuerpo como instrumento, atribuyo por lo mismo digamos al alma de la que sería él útil, las virtualidades mismas cuya actualización aseguraría él; convierto a esta alma en cuerpo y, en consecuencia, el problema se plantea de nuevo para ella"(30).

Pero con todo, hay que afirmar, y ésto es evidente, que entre el instrumento y el cuerpo, no hay solamente una relación, sino una profunda comunidad de naturaleza. El mundo no se pone en acción para nosotros, sino a partir de los poderes de mi acción, poderes que en cierto sentido animan para mí todo ese instrumento - que es para mí el mundo y sus peculiarizaciones; en este sentido se puede decir que "el cuerpo es el instrumentista de todos mis instrumentos considerado en su funcionamiento dinámico"(31); pero si nosotros miramos al cuerpo como nuestro, la significación instrumental no cabe ciertamente en este sentido.

Si se considera al cuerpo en un papel de interposición de las cosas y el"yo", el mismo resultado - instrumental se concluiría de esta suposición; sólo ello tendría valor si nuestro cuerpo fuera asemejado a una - cosa,o en fin, a un término.

Todo en el fondo no es más que un contenido - de verdad. En cierto sentido tenemos que observar de q' si al cuerpo se le considerara como instrumento, noso--

tros estaríamos incitados a considerar otro instrumento como nuestro cuerpo, en el grado en que me relacione - más o menos con el mundo externo y en el grado en que me atestigue más verosímilmente mi relación con lo que yo siento; en este caso estaríamos tentados a tomar en una posibilidad, que en efecto no se realiza ni se realizará nunca, al instrumento como parte básica de nuestra realidad concreta; con ello no haríamos más que un juego de términos, porque mi cuerpo está tan íntimamente adherido a mí, o como dice Marcel "me embebo en mi cuerpo y mi cuerpo me absorbe" que ni al menos idealmente cabe el reemplazo por un instrumento de posibilidad existencial.

A decir verdad, no se puede en ninguna manera confundir mi cuerpo con alguna otra realidad; este cuerpo ligado íntimamente a mí es lo primero que yo percibo. El cuerpo propio es por consiguiente algo muy distinto de un cuerpo ligado a otros cuerpos y estamos siempre - precisados a decir que es nuestro cuerpo, no solo en tanto cuerpo, sino en cuanto es nuestro y aún más nos añade Marcel "en tanto que es presencia sólida y globalmente experimentada que en consecuencia no se deja reducir al contrario de los objetos, a un simple aspecto o a una coordinación de aspectos ligados entre sí"(32).

Nuestro cuerpo, en tanto que nuestro e inobjetivable da lugar a una afirmación entre mi cuerpo y yo, la cual es de una naturaleza absolutamente singular; consecuentemente los juicios de existencia se constituyen tomando como modelo este dato misterioso de la "encarnación" inseparable de mi existencia. Es un dato misterioso porque en efecto, no logramos vislumbrar la proyección total de esta situación, pero tampoco como dice - Marcel, por este hecho vamos a aspirar a colocar esta - realidad en inteligencias más lúcidas que la nuestra, o mejor dicho, establecernos en los límites de una docta ignorancia; así se explica Marcel: "no podemos refugiar-

nosen en la cómoda idea de que esta relación no es conocible para mí, pero que lo sería para una inteligencia más ricamente dotada que la mía; es la idea misma de tal relación la que no puede constituirse"(33), y a no poder se constituir es preciso que nuestro esfuerzo esté en camino de continuo hacia la explicación de nuestro auténtico ser; no obstante, en esa marcha dialéctica hay que tener en cuenta las diferentes observaciones, que Marcel nos coloca para que nuestro esfuerzo no sea en vano en la explicación de este dato misterioso de la encarnación.

La posesión del cuerpo y al mismo tiempo, del mundo, consecuencia esta última de la afirmación que hace Marcel en su obra "Refus a L'invocation": "se podría decir aún... que mi cuerpo es mi manera de ser en el mundo, o también, de pertenecer al mundo"(34); así, pues, esta posesión tanto corporal como mundana podría extralimitarse en nuestra condición y rayar en una inconfundibilidad donde evidentemente no podríamos advertirnos en nuestras actuaciones. Para obviar este posible problema, Marcel coloca en términos claros en su obra "Etre et Avoir" las precauciones y condiciones que según él, nos van a conducir a la definición de nuestro ser. "La posesión del cuerpo en el conocimiento existencial, junto con la del mundo, no ha de convertirme en ellos por una plena absorción en los mismos. Si esto se diera así destruiría el ser. Así es preciso, pues, que la presencia de lo exterior sea motivo de una libre creación personal, como expresión viviente de mi propia realidad. Este dominio es posible únicamente por el amor, que es entrega a una realidad superior"(35); y hemos de tener en cuenta esto, porque lo vuelve a repetir en una conferencia que leyó en 1933 en Marsella con el título de "Position et approches concrètes au mystère ontologique" y en la cual el sentido se refiere más que todo al cuerpo y al alma, pero siempre situado en el amor: "que un misterio como el del alma y el cuerpo solo es captable a partir del amor, y que en cierta forma expresa el amor"(36).

No obstante hay otro aspecto que aclara puntos de esta reflexión Marceliana y lo incluímos porque tiene su importancia. Este aspecto es el de "recogimiento" con el cual "se logrará la aprehensión del misterio ontológico". Pero ésto no es solo su papel, también por ese recogimiento se me da "el acto por el cual me recobro como unidad"(37), y aquí está su importancia.

Marcel se propone, pues, hacernos llegar hasta nuestro auténtico ser, a través de los diferentes puntos que hemos abordado en este trabajo; él no dice tampoco lo que es nuestro ser, pero en todo caso, con sus preocupaciones se esfuerza por hacer un ambiente que nos conduzca hasta la definición total, o lo mismo que dice Derisi: "crear un clima espiritual, moral sobre todo, para ayudar al espíritu a volver sobre sí, para descubrir nuestro propio ser sin deformaciones de la inteligencia, ni desviaciones morales de la voluntad"(38).

N O T A S

(1) - Etre et Avoir, Paris 1935, 143
(2) - Ib., 9
(3) - GARCIA BACCA, Nuestro cuerpo -su pasado- presente y porvenir, Cuadernos Hispanoamericanos, México 1957, 109
(4) - LENZ, JOSEPH, El moderno existencialismo alemán y francés, Madrid 1955, 224.
(5) - DONDEYNE, ALBERT, Foi chretienne et pensée contemporaine², Louvain 1952, 72.
(6) - Ib. 73
(7) - Filosofía concreta, Revista de Occidente, Madrid 1959, 30.
(8) - Qué es el hombre?, Barcelona 1961, 10.
(9) - Etre et avoir, o. c. 11-12
(10) - DONDEYNE ALBERT, o.c. 73.
(11) - Ib., 73
(12) - Du Refus a L'Invocation, 91-93.

(13) - Etre et Avoir, o.c. 219.
(14) - STO. TOMAS, De Ver.q110,a.6.
(15) - Etre et Avoir, o.c. 9
(16) - DERISI, OCTAVIO, Tratado del Existencialismo y Tomismo, Buenos Aires 1956, 98.
(17) - Etre et Avoir o.c., 17.
(18) - Existencialisme et Pensée chrétienne, en Témoignages, (Cahiers de la Pierre-Quivire) 1947, 164. Citada por Salvador Gómez N. S.J., Revista Pensamiento (1954) Vol. X Num. 37, Madrid.
(19) - Journal Metaphisique, Paris 1927, 265.
(20) - Etre et Avoir, o.c., 9
(21) - Ib., 12.
(22) - Journal Metaphisique, o.c., 261.
(23) - Etre et Avoir, o.c., 126
(24) - El misterio del ser, Buenos Aires 1953, 102
(25) - Filosofia concreta, Revista de Occidente, Madrid 1959, 81.
(26) - Ib., 30.
(27) - ADURIZ, J., S.J., El existencialismo de la esperanza, Buenos Aires 1949, 66.
(28) - Filosofía concreta, o.c., 29
(29) - TROISFONTAINES, R., De L'Existence á L'Etre I, Louvain 1953, 175.
(30) - Filosofía concreta, o.c., 29
(31) - TROISFONTAINES, R., o.c., 175.
(32) - El misterio del ser., o.c., 220-221
(33) - Filosofía concreta, o.c., 30
(34) - Du Refus a L'Invocation, o.c., 33.
(35) - Etre et Avoir, o.c., 230-245
(36) - Position et Approches au Mistères Ontologique, Marsella 1933, 32.
(37) - Ib., 39.
(38) - DERISI, OCTAVIO, o.c., 100.

EL ALMA EN PLATON

R.P. FR. HECTOR JAIME RAMIREZ AVILA O.F.M.

Al tratar el problema del alma en Platón, es imposible dejar de hacer, aunque sea de paso y muy someramente, algunas consideraciones sobre los filósofos presocráticos más influyentes como conservadores de las tradiciones y mitos que más tarde en Platón adquirieron definitivamente un cuerpo de doctrina.

En el siglo VI a.C. apareció en Grecia el orfismo con una doctrina sobre el alma que fue fecunda como fuente de práctica moral. Para los órficos el alma ya no era la sangre que lleva la vida a todas las partes del hombre, sino un espíritu de orígen divino que purificaba alguna falta mediante la habitación en un cuerpo mortal. Por eso debía llevarse una vida austera, para que esa purificación terminara pronto, pues de lo contrario el alma debería reencarnarse hasta lograr adquirir la completa pureza. Por las inscripciones de las tablas de Petilia y Thourioi se sabe que los órficos tuvieron idea de la inmortalidad consciente de las almas,

y condicionaban la vida plena y feliz a la conservación de la conciencia y de la memoria. El recuerdo, según esas inscripciones, era para el alma como el agua fresca para el cuerpo sediento. El alma era un peregrino errante por el mundo, que llegaba a la otra vida, sedienta de recuerdos. Era este un primer asomo de las futuras teorías de la reminiscencia y de las ideas innatas,(1). También tuvieron los órficos conceptos ya definidos sobre el destino de las almas, de su premio por la virtud y sobre los castigos que seguirían a los malos. Por eso el orfismo fue fecundo en práctica moral. A los órficos se remonta el dualismo griego que tanta influencia tendría en Platón; dicho dualismo comprendía el alma y el cuerpo, el mundo terrenal y mundo divino, vida terrena, y vida de ultratumba.

La intuición poética de los órficos inspiró la ascética de Pitágoras. Los pitagóricos, en vista de un destino del alma más allá de la tumba prescribían la mortificación y el examen diario de conciencia para alcanzar la purificación del alma. Según ellos, todo debía orientarse en el hombre a esa purificación: las artes, las matemáticas, la gimnasia, la música y la filosofía; en fin, todo lo que emprendiera el hombre solo debía hacerlo en la proporción y medida en que fuera útil para la purificación del alma.

No menos importante en la progresiva estructuración de una doctrina sobre el alma fue Píndaro. Sus conceptos sobre las penas de los criminales en la otra vida y el premio para los buenos; sobre la naturaleza misma del alma y su origen, se echan de ver en los diálogos de Platón, especialmente en el Menón (2). Fuera de Píndaro podemos tener también presentes a Semónides que consideró la armonía entre el cuerpo y el alma como fuente de virtud; Eurípides, considerado como el primer sicólogo y creador de la patología del alma; Sófocles, que hizo del alma el punto de partida de toda educación;

Empédocles que transmitió los mitos de la preexistencia, la trasmigración y purificación del alma; Sócrates que consideró el alma como la parte principal del hombre; y finalmente los sofistas cuyo ideal era formar al hombre armónicamente atendiendo a todos los aspectos de la vida humana, ideal que podemos recordar leyendo a Protágoras (3).

Al aparecer Platón encontró en la tradición, en los poetas y los filósofos presocráticos los elementos con los cuales formaría su teoría del alma, dándole un aspecto que ya venía trazado por los órficos y pitagóricos, es decir, de practicidad en la conducta del hombre. Porque la doctrina de Platón sobre el alma concurre totalmente a justificar toda la práctica de la moral por el origen, inmortalidad y destino del alma, cosas que ya eran tenidas en la conciencia popular como simples mitos. El mérito de Platón estuvo en tomar esas creencias y estructurarlas filosóficamente. Sinembargo este hecho de haber encontrado ya determinados elementos, no le resta mérito a Platón. La concepción platónica del alma, es tan sublime, que ha servido de inspiración a todos los grandes pensadores hasta nuestros días.

En este trabajo trataré primero del origen del alma y no de su naturaleza, como sería lo corriente, porque la segunda parte (la naturaleza del alma) presupone aspectos que corresponden más al origen de la misma. Además el punto de partida de la teoría platónica es el origen del alma, de donde nacen todas sus prerrogativas, como la inmortalidad, su espiritualidad, su destino, y finalmente, como una conclusión práctica, la conducta moral.

Dada la gran extensión que tiene este tema si se fueran a tocar todos los aspectos, me he limitado solamente a exponer brevemente la teoría con base en las mismas obras de Platón, lo cual no quiere decir que no

se hayan consultado algunas obras de importancia sobre el tema. He dicho que el tema es muy extenso, porque - hay muchos aspectos importantísimos y que requerirían - prolongados estudios, como sería analizar profundamente la procedencia órfica-pitagórica del platonismo en lo que respecta al problema del alma, la influencia de Platón en los pensadores griegos que le siguieron hasta encontrarse con la presencia del cristianismo, y luégo la manera como el mismo platonismo sirvió de escabel a una filosofía cristiana.

ORIGEN DEL ALMA

El Demiurgo

El término "Demiurgo"(4) ya lo usaba Sócrates al hablar de la fabricación del cuerpo humano, según atestigua Jenofonte (5). Platón designa con ese nombre a la Divinidad concreta que plasmó el mundo, organizó la materia caótica y dispersa, creó los dioses inferiores, el alma del mundo y las almas de los hombres; y,como si todo estuviese dispuesto para la aparición del hombre - sobre la tierra, confió a las divinidades inferiores la misión de hacer los cuerpos de los hombres a los cuales les debía unir los principios inmortales que llamamos - almas, ya creadas por él (6). El mismo término fué más tarde empleado por Plotino cuando habló del alma del - mundo (7) atribuyendo al Nous (8) el carácter de Demiurgo que "engendra juntamente consigo todas las cosas,las ideas en toda su belleza, los dioses todos espirituales" (9) porque un poder tan grande como es el de la Divinidad, no puede privarse de engendrar. Para los Gnósticos el Demiurgo es también el creador y organizador del mundo; pero su obra, la creación, fue considerada por algunos de ellos como una imperfección de la misma Divinidad.

De todos modos el Demiurgo es el Dios creador aún en el caso de considerar la creación desde un punto de vista panteista o emanatista; sea que su obra se contemple como una producción libre de su voluntad o como una coacción intrínseca de su misma naturaleza.

En el Timeo encontramos la doctrina platónica sobre el Demiurgo. Este diálogo, que pertenece al período de mayor madurez filosófica de su autor, contiene la cosmogonía platónica cuya influencia se ha manifestado a través de los siglos en la concepción del mundo en la cultura occidental.

El meollo de la argumentación cosmogónica del Timeo es la causalidad. El mundo es un ser corporal, visible, objeto de sensaciones. Pero lo que es corporal, visible y objeto de sensaciones debió ser engendrado alguna vez y reclama por tanto una causa exterior que sea la explicación de su existencia. Repugna que el mundo sea causa de sí mismo. Cuál fue entonces la causa del mundo?

Es importante observar que en la conciencia de los antiguos era latente el sentimiento religioso de un poder creador. Sin duda que fue de ese sentimiento de donde partió la filosofía en su afán de buscar las causas explicativas del ser y de los fenómenos. La argumentación del Timeo se desenvuelve en los siguientes términos: En el principio yacía todo en un caos indeterminado. Dios plasmador se dió a la obra de ponerle orden a aquella masa deforme y, como perfecto artífice, le imprimió la más perfecta y bella forma que puede imaginarse. El ser que resultó de la obra de Dios necesitaba de un principio que lo gobernara y lo condujera inteligentemente a su fin. Mas tal dirección suponía una inteligencia, y la inteligencia es patrimonio solo de los seres y del alma. Por eso el Demiurgo creó un alma para la dirección del mundo, la cual se difunde por todas partes para ser testimonio eficiente del poder creador

y conservador del mismo Demiurgo.

Cómo creó el Demiurgo las almas? No solamente creó el alma del mundo, sino todas las almas destinadas a cuantas cosas necesitaran de ese principio director y conservador. Antes de que se unieran al mundo o a los cuerpos, el Demiurgo creó las almas, superiores en virtud y destinadas a gobernar los elementos materiales. Tomó una parte de lo invisible--de aquello que es siempre idéntico a sí mismo- y la juntó con otra parte de lo divisible, de donde sacó una esencia intermedia que participaba tanto de los divisible -diverso como de lo indivisible-idéntico. Es importante notar que esta composición la entendía Platón como algo necesario en la nueva esencia, por cuanto que la misión de ésta sería de intermediario entre lo inmutable e ideal y lo sensible - corporal, haciendo de puente a donde afluyen todos los contenidos sensibles para entrevistarse con el mundo inteligible.

Nuevamente el Demiurgo reunió lo idéntico y lo diverso, pero esta vez sumándoles la nueva esencia - intermedia; el resultado fue una nueva esencia que dividió de acuerdo con fórmulas matemáticas que indicaban - lo perfecto e inmutable. Así obtuvo el alma que unió al mundo, la cual es principio imperecedero de vida y que lleva consigo un movimiento circular, signo de superennidad (10).

En seguida, y en forma similar, creó las almas destinadas a animar los seres vivos. Después colocó en "los instrumentos de tiempo", es decir, en el sol, la luna y los cinco astros que lo demarcan. Entonces es - cuando el Demiurgo, ser bondadoso, hace a las almas una gran revelación: las esencias o ideas supremas de todo el universo. Las almas las contemplan con avidez. Las esencias constituyen su alimento y si carecieran de aquella ambrosía, las almas en el tiempo de su peregrinación terrena podrían ser asidas por lo perecedero, y, debili

tadas, frustrarían su misión de volar en todo tiempo hacia el sumo bien a través de la contemplación de las esencias.

Los dioses inferiores formaron el cuerpo humano de los cuatro elementos (fuego, tierra, agua y aire) al cual unieron el alma; quedaba de este modo un elemento inmortal, el alma, encerrado en otro material, el cuerpo (11); así apareció en la tierra el más religioso de los animales, el hombre.

El alma del hombre, pues, fue directamente formada por el Demiurgo y es inmortal porque Dios no puede hacer cosas perecederas; el cuerpo fue obra de los dioses hijos de dioses o divinidades inferiores, que recibieron de Dios la misión de continuar la creación en aquella parte que incluía mutabilidad (12). En consecuencia, existe una hermandad universal humana (13) porque todos los hombres tienen un origen divino, no porque sean una emanación de la esencia divina, sino porq' son obra de la Divinidad y porque su alimento es, como el de los dioses, la bondad de las esencias inmutables.

Las ideas innatas

Creadas las almas, y antes de que se unieran a cuerpo mortal, fueron colocadas como en vehículos (14) para que en ellos recorrieran aquella espaciosa planicie en donde se contempla la verdad; allí vieron la naturaleza del universo, la realidad verdadera, libre de todo accidente, como la figura y el color; aquella realidad que es objeto propio solo de la contemplación de los dioses y de las almas (15). Es la realidad ideal (16), que es la auténtica realidad, la cual es preciso buscar en alguna región supraceleste, lejos del mundo sensible que apenas es una copia o retrato del inteligible, es decir, de aquella región en donde se encuentra lo bello en sí, lo grande en sí, la fortaleza en sí, y, en fin,

todas las esencias (17). Pero aquella contemplación no tuvo un carácter beatificante o estático, como podríamos considerarla nosotros, sino que debió ser muy grande el esfuerzo que tuvieron que hacer las almas para realizarla, luchando con la incomodidad del mismo vehículo. Los conocimientos intelectuales de los hombres son inmutables en la medida en que sus almas se hayan aprovechado de la contemplación de las ideas inmutables de las cosas antes de venir a este mundo (18). Es importante notar aquí cómo para Platón el mundo inteligible era el campo de la ciencia y de la verdad y cómo aún las ciencias naturales debían fundarse en valores irreductibles a la experiencia sensible; no era lo experimentalmente dado la norma válida del saber humano, sino el mundo ideal.

Cuando el hombre se acerca a las cosas, antes de toda experiencia sensible, ya su mente está iluminada por las ideas, las cuales posee independientemente de toda experiencia.

La reminiscencia

Si las almas han podido contemplar antes de encarnarse las ideas de las cosas y esas ideas quedan latentes en la conciencia esperando el momento de salir como de un insomnio, se puede decir que la ciencia del hombre es una reminiscencia (20); que las perfepciones que se tienen a través de los sentidos corporales no sirven para adquirir conocimientos, sino solamente para despertarlos en la conciencia. No otra cosa hacía Sócrates con sus discípulos. Como buen filósofo, los interrogaba metódicamente llevándolos por el camino de la discusión hasta hacerles dar a luz las ideas que yacían latentes en sus almas y que habían sido concebidas "cuando iban tras del espíritu divino por el cielo y sin fijarse en lo que en la tierra se toma por ser, se entregaron a la contemplación del verdadero ser"(21).

En las ciencias, si los hombres son guiados metódicamente, encuentran por sí mismo todos los conocimientos aún los más complicados(22). Ese hallazgo no se realiza a manera de un aprendizaje, inductiva o deductivamente, sino por un resurgir de algo que estaba oculto, que ya se poseía. Los conocimientos según la sicología se adquieren a manera de descubrimientos a medida que se aprehende la complejidad de las cosas q' nos rodean o que se consideran para llegar a la simplicidad del universal. Nada de ésto es la reminiscencia en donde nada hay que aprender, sino tan solo recordar.

Según Platón el recuerdo puede operarse por las relaciones de semejanza e igualdad, y por desemejanza y desigualdad(23). Así, cuando vemos dos cosas que guardan entre sí cierta igualdad o semejanza, no deducimos la igualdad o semejanza mediante la comparación de las notas de esas cosas, sino comparando la relación existente entre la semejanza o igualdad de esas cosas con la semejanza e igualdad inteligibles, que son ideas innatas. Las cosas serán por consiguiente tanto más iguales o semejantes, cuanto más se acerquen a aquellos modelos que son la igualdad y la semejanza en sí. Ver la igualdad de dos cosas concretas es ver si son tan iguales como la igualdad misma. "De tal manera que antes que hayamos acomenzado a ver, a oir y a hacer uso de nuestros sentidos, es preciso que hayamos tenido conciencia de esa igualdad inteligible, para compararla,como hacemos con las cosas sensibles iguales, y para ver que todas tienden a ser semejantes a esta igualdad y que son inferiores a ella"(24).De donde podemos colegir que nunca las cosas resumen en sí toda la inteligibilidad de la idea, sino que, del mismo modo como un retrato nos permite recordar una persona sin ser él la persona, así también las cosas nos permiten recordar las ideas.

También podemos tener reminiscencias por cierta analogía pues del mismo modo como una lira nos recuerda al artista y una prenda a su dueño, así también una idea trae a la memoria el recuerdo de otra. La idea de la amistad puede suscitar el recuerdo de los amigos y aún más el recuerdo de todo cuanto se refiera en alguna manera a los amigos. Las ideas contrarias también suelen suscitarse mutuamente. Un recuerdo placentero despierta la nostalgia, y el recuerdo del placer tenido la memoria del la tristeza que le siguió, pues todo placer trae consigo mezcla de dolor y de tristeza.

Todo esto es la reminiscencia; y si en nuestra vida muchas veces pasan inadvertidas las cosas, no significa que todos nosotros carecemos de las ideas innatas correspondientes a esas cosas, sino que el cuerpo, a través de cuyos sentidos se asoma el alma es un vehículo imperfecto para la manifestación de las ideas. Todas las cosas, pues, son solo recordadas hasta la virtud en sí(25). Para Platón no existía el trabajo de grabar en la memoria, sino el de traer a la memoria (26).

N A T U R A L E Z A D E L A L M A

Después de considerar el problema platónico sobre el origen del alma, es conveniente que veamos qué es el alma. Cómo sus notas de espiritualidad, simplicidad e inmortalidad pueden desprenderse como consecuencia de su origen divino. Al final de este capítulo podremos quedar maravillados de ver cómo el filósofo pagano llegó a tener ideas tan claras sobre el alma. Para nosotros después de veinte siglos de filosofía empapada de cristianismo, nos queda fácil conocer ideas bien depuradas de todo mito; mas no podemos desconocer que todas las ideas filosóficas acerca de la naturaleza del

alma tienen su origen en la filosofía griega ya sea directa o indirectamente. Me refieren en estos momentos a la filosofía occidental. Veremos que el alma es fuente de vida, sustancia inmortal y simple.

El alma como principio de movimiento y de vida

Al hablar de movimiento en el lenguaje vulgar bajo dicho concepto se entiende cualquier cambio de lugar de un ser corpóreo o de sus partes. En el lenguaje filosófico podemos entender por movimiento cualquier paso de potencia a acto. Veamos cómo lo entendieron los griegos y en qué sentido Platón lo aplicó al problema del alma. Algo similar haremos con respecto al concepto de principio.

En la filosofía griega el concepto de movimiento se aplicó tanto al movimiento mecánico como al interno e inmanente(27). El concepto mecanicista del movimiento pasó de los presocráticos a Platón, pero modificado notablemente por un carácter geométrico, porque aunque es cierto que en Platón incluye una necesidad mecánica análoga a la que estableció Demócrito, no obstante el rudo mecanicismo fue superado por una inteligibilidad geométrica (28). Tal es el sentido del Teeteto (29) cuando dice que los elementos realizan transmuta-ciones inteligibles unos en otros, de suerte que la necesidad ciega por la cual los elementos se congregan -según el mecanicismo- en atención a su parecido y afinidad ya no se puede localizar en los elementos como tales, sino en un indeterminado geométrico, el cual se considera como una naturaleza ambigua-indeterminada, carente de uniformidad en este o aquel ser concreto (30); de donde es necesario establecer un agente exterior determinante de lo indeterminado. Todo "devenir" y cambio fueron también explicados como movimientos, ya se tratara de cambio cualitativo como cuantitativo, ya en un -

campo real o desde un punto de vista puramente ideal.

Aristóteles redujo a seis toda clase de movimiento, a saber: generación y corrupción, aumento y disminución, alteración y movimiento; fue él quien nos dejó la clásica definición de movimiento como "la realización de lo posible en cuanto posible"(31). Platón llegó a enumerar diez movimientos distintos (32), de los cuales el más perfecto es el que se aplica a las cosas que se mueven a sí mismas y al mismo tiempo mueven a otras, en tal forma, que moviéndose a sí mismas y a las demás, permanezcan en su identidad. Tal es el movimiento inmanente en el cual se conjugan dos elementos: uno activo, y otro pasivo. Las cosas que gozan de dicho movimiento son, en el concepto del filósofo griego, las más altas y poderosas entre todas y por eso son llamadas "principios de todos los cambios y movimientos que se verifican en el universo".

En general, en la filosofía griega encontramos el movimientos considerado como un ser real en el mundo y como un fenómeno ideal. Platón en el problema del alma lo tomó en el primer sentido.

En cuanto al concepto de "principio" la filosofía griega tuvo de éste diversas concepciones. La "arjé" eleata era un elemento-realidad-cósmica, sencillamente una simple causa sin considerar las distintas formas como algo puede ser causa ni de tenerse en averiguar qué era aquella "arjé" en sí misma. Los jonios encerraron en un solo concepto las ideas de causa y principio. Fueron Platón y Aristóteles quienes establecieron una distinción fundamental entre elemento y principio, principio y origen, principio y causa. En general, para los griegos, principio era todo lo que careciendo de origen era causa de las demás cosas. En seis sentidos algo podía ser principio: como punto inicial del movimiento de una cosa, como mejor punto de partida, como elemento inmanente de la generación, como causa primitiva no inma-

nente de la generación, como un ser cuya voluntad deliberada mueve lo que mueve y cambia lo que cambia, como un punto de partida de conocimiento-premisas, principios últimos, últimas causas. En la doctrina del alma Platón aplicó el concepto de movimiento inmanente y el de principio como elemento inmanente de generación. Para Platón el movimiento inmanente es el indicio evidente de que una sustancia está viva: "diremos que una sustancia está viva por el hecho mismo de moverse? Sí."(33). Mas en los seres animados no otro sino el alma puede ser el principio de movimiento, pues el alma es "una sustancia que tiene la facultad de moverse a sí misma"y de mover a otra(34). Es esa su nota fundamental y por la cual se puede afirmar su inmortalidad, porque para Platón todo lo que se mueve a sí mismo y a otros es inmortal;y por contraposición se llama mortal lo que es movido por otro. Es así, como podemos concluir que en Platón la vida y el movimiento inmanente son correlativos (35).

En qué sentido el alma es principio? -Principio es lo que no ha sido engendrado en virtud de otro y en cambio todo lo demás es engendrado por él. En este sentido se dice que el alma engendra todos los movimientos que llamamos vitales y por eso se constituye en único y verdadero principio de vida, incorruptible, ingénito, pues si se corrompiera ya no podría ser principio. Queda el alma determinada, entonces, por tres características: que es principio de movimiento vital, ingénito e inmortal.

En consecuencia, cuando algo se mueve en virtud de un principio exterior y pasajero se llamará un cuerpo inanimado, y cuando se mueve"en sí y para sí" será un cuerpo animado por el principio que llamamos "alma"(36).

Inmortalidad del Alma

El problema de la inmortalidad del alma reviste en Platón una importancia especial como una consecuencia de su teoría de las ideas y como un esfuerzo muy loable de salvar la responsabilidad del hombre y los conceptos de premio y castigo. Por eso el problema tiene dos aspectos: en atención a su teoría de las ideas las almas debieron existir antes de unirse al cuerpo del hombre, y en atención a la responsabilidad moral y al mérito no deben perecer cuando la muerte disuelva los cuerpos que ellas habitan. Por eso se verá primero cómo Platón trató de probar la pre-existencia del alma, y luégo la subsistencia.

A) La pre-existencia de las almas.

Puesto que las almas no aumentan ni disminuyen en número porque "si el número de seres inmortales se acreciese los nuevos seres se formarían de lo que era inmortal, y de esa manera todas las cosas acabarían por ser immortales"(37), se deduce que las almas debieron existir antes de unirse a cuerpo alguno y deberán subsistir cuando éste se disuelva. Las almas fueron creadas en unprincipio en número ya determinado y por consiguiente no es que cada vez que nace un hombre es creada una nueva alma, así que habrá tantas cuantos hombres existan. El Demiurgo, pues, ya no volverá a crear más almas como tampoco aniquilará las que hizo desde un principio.

Otro argumento es el que deduce Platón del concepto de principio, cuando dice que siendo el alma principio de todo movimiento y de la vida no puede comenzar a existir ni siquiera en el mismo momento en que comienza a existir el cuerpo, sino que debe preexistir: de otra manera no podría llamarse con propiedad principio de vida y de todo cambio o movimiento(38).

Aunque en las precedentes razones encuentra Platón alguna fuerza probatoria para la preexistencia del alma,,no son para él los argumentos decisivos, Es en el hecho de reminiscencia en donde encuentra la prueba buscada. Cómo pueden las almas recordar algo si no lo han visto y aprendido antes de unirse a los cuerpos? Porque si la ciencia del hombre no es más que una reminiscencia, debe admitirse que las almas han aprendido en alguna parte antes de su vida terrena. Esa ciencia no puede venir de los cuerpos porque la ciencia es propia solo de la inteligencia y ésta del alma(39).

B) Subsistencia de las almas.

Platón afirma la responsabilidad moral del hombre con la seguridad de que las almas no mueren con los cuerpos o que, separadas de éstos, se disipen como "el vapor que se disuelve y no existe en ninguna parte". La subsistencia del alma representa para el hombre una esperanza de que sus esfuerzos por llevar una vida buena y justa no se frustrarán y también de que los malos tendrán su castigo merecido(40).

Podemos reducir a cinco los argumentos que Platón aduce para probar la subsistencia de las almas.

I - Los contrarios

Heráclito dijo que "una y la misma cosa son: viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; solo que, al invertirse unas cosas, resultan las otras" (41). Todo es un eterno retornar de las cosas, dentro de un círculo sin fin y sin comienzo. Una cosa engendra a otra y eso en tal forma que todas las cosas nacen de sus contrarios cuando tienen contrarios (42). No hay cosa grande sin que haya pequeña,y viceversa; no podemos nombrar la justicia si no existe su contrario que es la injusticia, y viceversa; no hay sueño sin vigilia, ni vigilia sin sueño, pues de la vigilia nace el sueño,

y del sueño la vigilia. También la muerte viene porque hay vida, y la vida porque hay muerte (43). Quién podrá nombrar la muerte si no es porque hay vida, y quién dirá que está vivo si no es porque no está muerto? Cuando el hombre vive engendra su muerte y cuando muerto espera no aniquilarse, sino volver a germinar como semilla tirada en el surco. "Entonces los vivos nacen de los muertos y éstos de aquellos, prueba incontestable de q' las almas de los muertos existen en alguna parte y de que vuelven a la vida"(44). Si las cosas que son contrarias no siguieran ese eterno círculo de nacer, morir y renacer, todo terminaría en una sola cosa; porque si la muerte no engendra la vida, todo terminaría en la muerte; y si de la vida no surgiera la muerte, todo se tornaría inmortal (45). En el primer caso la obra de Dios se aniquilaría, y en el segundo se multiplicaría infinitum los seres inmortales.

En consecuencia, después de la muerte las almas deben subsistir para venir a una nueva generación, volver al Hades(46) para retornar a nacer, y así sucesivamente.

II - Afinidad del alma con las ideas(47).

Hay cosas a las cuales les es propio disolverse; otras, en cambio, que siempre guardan su identidad. A las primeras corresponden las cosas visibles y materiales; a las segundas, las cosas inmutables e indivisibles como la belleza en sí, la bondad en sí, la igualdad en sí y toda existencia esencial en cuanto tal. Estas son las cosas que cuanto más elevadas y cercenadas de toda adherencia sensible tanto más perfectas e idénticas a sí mismas son, por cuanto están más cerca a la inmutable realidad que es la idea de las ideas, la bondad suprema. A estas cosas pertenece ser simples, inmutables e imperecederas. En cambio todo lo material y visible es compuesto y perecedero. A cuáles de estas dos cosas es más parecida el alma: a lo mudable y material,

o a lo inmutable, invisible y eterno? Sin duda que a lo segundo. Por eso nuestra alma cuando es embargada por las cosas del cuerpo está somnolienta e incómoda; pero cuando considera la esencia de las cosas en sí misma, como ausente del cuerpo, vuela por la región de las ideas y permanece gustosa unida a lo que es en sí, lo puro, lo bello, lo inmutable y no quiere alejarse de aquello que es su objeto propio y por lo cual vive, pues le sirve de alimento. No es el alimento afín a quien lo toma? Así también tienen que ser la ideas con respecto al alma. Y cada uno no se complace y descansa en aquello que le es propio? Tales son las esencias con respecto al alma(48).

III - El orden natural.

La naturaleza establece que lo superior debe mandar y prevalecer, y lo inferior someterse como vasallo. En el hombre el orden natural nos dice que el alma es superior al cuerpo. Mas el mandar es solamente propio de lo divino e inmortal, y el obedecer de lo mortal. Por tanto el alma debe ser inmortal (49).

IV - Por la doctrina de las ideas y de la participación.

Las cosas tienen su explicación última y real en las ideas; de tal suerte que en tanto son inteligibles en cuanto participen de su idea. Y aunque se pueden en las cosas concretas atributos contrarios coexistentes, no por eso puede afirmarse que algo participe de una idea contraria a la suya propia, pues dichos atributos residentes en un mismo sujeto nunca se refieren a un mismo e idéntico objeto, ni residen en el sujeto bajo un mismo respecto. Mas las cosas no solo guardan estrecha relación con su idea, sino con todas las demás ideas que sean afines a ella. Del mismo modo rechazan la idea contraria, sino todas las ideas afines a su contraria, pues cuando dos contrarios se juntan o se rechazan a alguno de los dos desaparece (50).

Pero si decimos que una cosa no admite a su contrario ni a lo que está necesariamente unido a él, tenemos que el alma es principio de vida y lo contrario a la vida es la muerte. Luego el alma debe tener afinidad con la inmortalidad por ser afín con las ideas, que son inmortales(51).

V -

En la República y en Gorgias encontramos un postrer argumento (52). Se dice que "una cosa es destruída por el mal o por el principio de mal que esa cosa lleva en sí; de suerte que si ese mal no posee fuerza suficiente para destruirla, nada hay que pueda hacerlo; porque el bien no puede producir ese efecto respecto de la nada, como tampoco lo que no es ni un bien ni un mal (53).

Ahora bien, los males del cuerpo no destruyen el alma porque son de una naturaleza diferente; pero tampoco los males propios del alma, a saber, la injusticia y los vicios, podrán destruirla: "nadie podrá probar que las almas de los que se mueren se convertirán en injustas por la sencilla razón de que se mueran"(54), ni que la injusticia de un hombre le cause por sí misma la muerte, ni que el alma sea destruída por sus mismos vicios. Si así sucediera, ni las autoridades de Estado, ni los particulares tendrían que temer a los injustos, a los enemigos del bien social, ni a los viciosos, porque sus mismos males los destruirían.

En consecuencia solo los locos y los ignorantes pueden temer la muerte, porque no saben que el alma es inmortal; o los impíos y los injustos, porque temen su futura suerte; pero quienes son justos y saben y pueden demostrar con certeza la inmortalidad del alma no deben temer cuando los dioses los llamen a morar con ellos: "a menos que un hombre esté loco, debe temer siempre la muerte, en tanto que no sepa con certeza y pueda demostrar que el alma es inmortal"(55).

Unidad del Alma

Es el alma un solo principio o hay en ella partes tan diversas que nos obliguen a dudar de su unidad? Qué opinó sobre este punto Platón? Los autores son unos de opinión que Platón distingue en el hombre tres almas y otros que admite solo una con operaciones diversas. - Procuraremos analizar los pasajes según los cuales podría afirmarse que el filósofo griego admite tres almas, después de una exposición del hecho sicológico como es visto por el mismo Platón. Finalmente procuraremos adherirnos a la opinión de la unidad del alma.

A) El hecho sicológico.

La experiencia nos enseña que en el hombre hay apetitos y pasiones opuestos. En un plano superior está la razón, centro de operaciones espirituales con un apetito nobilísimo que es el de la ciencia. En un segundo plano, los apetitos de ira, venganza, odio y valor. Finalmente, en un grado mucho más bajo, podemos localizar las sensaciones de lo agradable y desagradable, los apetitos propios de la vida sensitiva. De acuerdo con ésto, Platón distingue en el hombre el alma racional, la irascible y la concupiscible, localizando la primera en la cabeza, la segunda en el pecho y la tercera en la parte inferior del cuerpo.

La razón o alma racional es aquella por la cual el hombre conoce y tiende a la verdad dondequiera que ésta se encuentre(56); es noble sobre manera la parte racional del hombre ya por su afinidad con la divinidad, ya porque desprecia las riquezas, la gloria mundana, los apetitos que nacen del sentido y los deseos que esos apetitos despiertan. Es ella el asiento de la inteligencia pura, del conocimiento razonado, de la fe, de la conjetura, de los bellos razonamientos, de la contemplación eidética; es allí en donde los objetos reciben más

o menos evidencia según participen de la realidad de las ideas(57).

El apetito irascible es el asiento de la esperanza, de la ira y del valor que son afectos nobles(58). Allí radican también el afán de dominio, la rebelión, la fortaleza, la venganza, el odio, la aversión, el deseo de aventajar en glorias y todo género de ambiciones; la temeridad, la fortaleza y todos los deseos y apetitos que estos vicios y virtudes despiertan, nacen del apetito irascible del hombre.

El apetito concupiscible (59) es la fuente de los placeres propios de la parte inferior del hombre; tales son: el hambre y la sed, los placeres todos del cuerpo, el cual jamás está suficientemente saciado; el placer sexual y los placeres propios de cada sentido corporal; el deseo insaciado de riquezas, por cuanto ellas son aptas para comprar todos los placeres. Esta es la parte del hombre que gusta de la intriga y de la búsqueda de todo medio que sirve para adquirir mayor placer sensible, así sea la embriaguez o la insolencia, y los apetitos sanguinarios; es sorda a la razón, petulante y descompuesta(60).

B) Planteamiento.

"Lo realmente difícil es decidir si obramos en virtud de tres diferentes principios, o es un mismo principio el que conoce, el que se irrita, el que se mueve hacia el placer que el alimento lleva aparejado, hacia la conservación de la especie y hacia todos los restantes placeres de esa índole. Es toda el alma o solamente una parte del alma la que produce en nosotros cada uno de esos aafectos?"(61).

Platón afirma que hay en el alma tres partes muy diferentes y que parecen estar, por lo menos en algunas ocasiones, en contradicción. Cada parte de las enumeradas constituye una entidad completa per se, o so-

lamente un aspecto de una totalidad que desparrama en múltiples actividades? Veamos cómo, aunque a simple vista parece que Platón admitía tres almas distintas, no era su intención como se desprende del contexto de algunos de los diálogos.

C) Análisis del hecho sicológico.

Un análisis de nuestra vida sicológica nos lleva a la creencia de que el alma es un compuesto de partes en pugna. Observamos que la parte inferior del hombre se levanta contra la superior (62) y que la vida es una batalla interminable de apetitos contradictorios.

Es evidente que una misma cosa, considerada bajo la misma relación, no puede ser sujeto u objeto de acciones o pasiones contrarias; pero, no existen en nosotros acciones y pasiones contrarias que se repelen mutuamente?(63). Así parece; porque ahora dirigimos la atención con interés a un objeto y luego sentimos repulsión hacia el mismo; por una parte queremos, deseamos y apetecemos; por otra no queremos, no deseamos, rechazamos (64); una parte del hombre, acuciada por las necesidad corporal o por la incontinencia, exige la bebida, pero hay otra parte que le prohibe saciarse o pasarse del límite justo(65). Es claro que estos efectos tan contrarios no pueden proceder de un mismo principio y tanto menos cuanto que a veces parecen coexistir en la conciencia. Negarlo equivaldría a caer en el error de afirmar que un arquero al mismo tiempo atrae hacia sí y separa de sí el arco","pero nos explicaríamos diciendo que con una mano trae hacia sí el arco y con la otra lo rechaza"(66). De lo cual lógico sería concluir que en realidad sí hay en el hombre principios diferentes: "la razón, que es aquella parte del alma que es principio del razonamiento; y el apetito sensitivo privado de razón, amigo del goce y de los placeres, aquella otra parte del alma que es principio del amor, del hambre, de la sed y de los demás deseos. -Razón tenemos para consi

derarlos como distintos"(67).

Más aún, hay divergencias entre las mismas partes inferiores del hombre. Quién no ha sentido ira de ser víctima de sus bajas pasiones? Quién no ha sentido rebelión contra la razón porque impone normas y límites a las pasiones? Quién no se ha sobrepuesto con ardor a sus temores, vacilaciones o a sus mismas ilusiones? Y los mismo placeres no son seguidos luego por el hastío? No hay a veces mezcla de temor y de esperanza? Si eso es así, es porque estos efectos vienen de causas bien distintas sea que uno se presente después de otro o que sean concomitantes(68).

En el Fedro(69) se presenta el alma como un cochero alimentado de néctar divino que dirige un carro tirado por dos indómitos caballos, un bello y de buena índole y el otro malo. El cochero representa al alma racional, cuya misión es la dura carga de dirigir una desequilibrada pareja, porque de los dos corceles, uno es más equilibrado, hermoso, amante de la gloria mesuradamente, pundonoroso y compañero fiel en las verdaderas glorias; ese es el apetito irascible. El otro, lleno de todos los defectos que son consecuencia del deleite sensual y de la soberbia; ese es el apetito concupiscible que solamente a regañadientes se somete al dictamente de la razón.

En el Timeo (70) las dos partes inferiores del alma se han incluído en una sola: "los dioses recibieron de su padre el principio inmortal del alma, construyeron el cuerpo mortal, que dieron a aquella como un carro para que la llevara. En este mismo cuerpo, colocaron además otra especie de alma, la cual es mortal, y asiento de violentas y fatales pasiones"(71).

Deberíamos, pues, concluir que en el hombre, hay tres principios distintos, a saber: la razón, de origen divino e inmortal; el apetito irascible que se--

cunda a la razón, a no ser que sea víctima de malos hábitos, a la cual corresponde lo comprendido entre el valor y la ira; el apetito sensitivo o concupiscible, al cual corresponde todo lo comprendido bajo el género del deseo (72).

Aunque tal sería la conclusión, después de la exposición anterior, es preciso que atendamos a la intención que tenía Platón al presentar el alma con esas divisiones aparentemente irreconciliables. Su intención no era otra que la de salvar el dualismo del "chorismos"(73) y dar una explicación simbólica al paso de lo espiritual o a lo sensible, así en lo afectivo, como en el campo del recuerdo o del conocimiento. Esto podría comprobarse mediante un análisis del Timeo en la parte que atribuye al alma sensitiva un carácter de principio vital(74).

La explicación simbólica se pone de manifiesto si tenemos en cuenta que las partes del alma son como tres órdenes que concurren, a pesar de sus accidentales y aparentes divergencias, a salvar la unidad. Esto se puede ver en la República (75) en donde se compara al alma con el Estado. El Estado se compone de tres órdenes, a saber: los mercenarios, los guerreros y los magistrados, y se llamará justo si los tres órdenes no traspasan sus límites. Corresponde a los magistrados dirigir todas las cosas públicas; a los guerreros defender la ciudad y secundar a los magistrados; y a los mercenarios, el estar sometidos a los otros dos órdenes, Así también en el alma, hay una parte que gobierna y es la razón, otra que defiende y secunda a la razón, y es el apetito irascible, y una tercera que debe estar en toda parte sometida como lo deben estar los mercenarios en el Estado y es el apetito concupiscible. El Estado no puede llamarse múltiple por constar de esas tres partes; así tampoco el alma, aunque sus partes

como las del Estado puedan per accidens estar en desacuerdo. Y como los tres órdenes del Estado por naturaleza deben concurrir al bien total, del mismo modo las partes del alma con respecto a sí misma. Y como la justicia del Estado consiste en la armonía de sus tres órdenes, así también la justicia del alma supone un orden armónico entre sus partes.

Ya en otra parte quedó expuesta la inmortalidad del alma. Si al alma corresponde el no disolverse por su afinidad con las ideas es porque no puede disgregarse en partes como tampoco puede pensarse que una idea se disgregue, lo cual repugna por ser un ser simple (76). Por otra parte la simplicidad del alma no es tan absoluta que repugne que haya facultades diversas: " La razón no nos permite creer como tampoco pensar, que nuestra alma considerada en el fondo mismo de su ser sea de naturaleza compuesta, llena de desemejanza y diversidad. Es difícil que lo que resulte de diversas partes sea que eterno"(77).

Los afectos y apetencias contrarios aparentemente a esta unidad, se deben a la unión del alma con el cuerpo, de donde debe luchar por dominar los impulsos violentos(78). Sinembargo, si queremos conocer su verdadera naturaleza, debemos considerar al alma en sí misma separada del cuerpo en donde se encuentra en un estado de degradación.

En suma, una substancia inmortal como el alma, no puede menos de participar de la vida misma de Dios. Su simplicidad es semejante a la de su Creador y como todo lo simple, su naturaleza es toda opuesta a lo material, invisible como las ideas o esencias y supraterrena.

R.P. HECTOR J. RAMIREZ A.

CUERPO Y ALMA

Hay en el hombre dos principios muy diferentes y desequilibrados: el alma y el cuerpo (79). El primero es invisible e inmortal (80), "semejante a lo divino, inteligible, simple, indivisible, siempre igual y parecido a sí mismo"(81). Asiento de todas las virtudes(82) y de la sabiduría; en una palabra, superior. El segundo, el cuerpo, es mortal, parecido a lo sensible, compuesto de partes, disoluble, "siempre cambiante y jamás parecido a sí mismo"(83).

El alma está destinada por su misma naturaleza a regir todas las cosas(84), porque es principio de actividad inmanente; su procedencia divina determina que mientras esté unida con un cuerpo, corresponda a ella llevar el gobernarle y al cuerpo estarle sujeto como un vasallo a su señor.

Por este orden que la naturaleza establece en el hombre, este no debe preocuparse de lo que es secundario, perecedero, sino que todo su interés y estimación deben cifrarse en el alma que ocupa el primer puesto después de las divinidades inferiores y, como ellas, participa de la inmortalidad; así lo propone Platón cuando dice: "lo que en la vida de cada uno importa es el alma y solo el alma, pues el cuerpo no es más que una sombra o imágen que los acompaña; por eso se dice con razón q' los cuerpos de los muertos son simulacros de los finados, mientras que el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los otros dioses para dar cuenta de sí(85).

La unión del alma con el cuerpo representa para aquella el comienzo de una enfermedad que se prolonga como una agonía hasta que llegue la muerte(86) y la saque de este sepulcro que es el cuerpo (87). No otra

cosa es el cuerpo para el alma una tumba; aquí está agitada por los placeres de los apetitos y necesidades corporales; aquí la ignorancia y todo género de sinrazones; aquí la convivencia con el cuerpo, nunca saciado de placeres así lícitos como prohibidos, la tiene desterrada de su verdadera patria, allí en donde se contempla la verdad, que no se encuentra en las cosas temporales sino en enigmas (88). Cuando el alma se sirve de los sentidos corporales para apreciar alguna cosa, se extravía y siente vértigos como una persona que está ebria; pero cuando contempla las cosas, libre del cuerpo, cesan los vértigos, las vacilaciones y los extravíos (89). Porque mientras el alma anda con el cuerpo está absorbida por la corrupción, llena de vanalidades y de pasiones amorosas, que no le dejan momento sosegado para la contemplación; la vida pública y privada, las riquezas buscadas para pagar tributo a las exigencias del cuerpo, no permiten a la mayoría de los hombres recordar los modelos eternos que las cosas representan(90). Por eso el filósofo (el justo) se empeña en apartarse de los cuidados del cuerpo para ocuparse exclusivamente de su alma(91) haciendo que ésta se encuentre a solas consigo misma(92), alejada del cuerpo que le induce a tantos errores. Al fin de cuentas son muchos los males que le sobrevienen por razón de su unión al cuerpo, unión que se considera como una degradación (93). Solo con la muerte, que es el aislamiento total del alma y del cuerpo, se recobra la verdadera libertad (94); por eso la muerte se debe esperar gustosamente como medio para emigrar al lugar en donde el alma vivía antes y libre y pura de ese fardo que es el cuerpo (95). Sinembargo a nadie le es lícito apurar el momento en que debe separarse el alma del cuerpo, porque esa determinación debe venir de Dios y no del hombre.

De todo esto se concluye que para Platón la unión del alma con el cuerpo es accidental como la que existe entre la nave y el piloto, que nohay equilibrio

entre el alma y el cuerpo; que el hombre es solo el alma porque el cuerpo es apenas una sombra; que debemos cuidar del cuerpo solo en lo necesario y esperar que Dios nos rescate de él como de una cárcel.

DESTINO DEL ALMA

La doctrina sobre el destino del alma, demasiado influída por los mitos poéticos, se encuentra en los más importantes diálogos (96). Platón recibe de los órficos y pitagóricos una mitología escatológica que inserta hábilmente en sus escritos a fin de presentar un cuerpo de doctrina que anime al hombre a ser virtuoso y esperar una recompensa más allá de la muerte.

Una vez creadas las almas por el Demiurgo, como se dijo en otra parte, son colocadas en los instrumentos del tiempo; en seguida realizan su primera encarnación y, cuando se separan del cuerpo por la muerte, son conducidas por un demonio particular a cierto lugar para ser juzgadas por los jueces de los muertos y recibir allí el premio de sus obras. Las que sean reprobadas por los jueces debido a sus malas obras durante su peregrinación terrena, son condenadas a ir al Tártaro (97) en donde sufren todo género de suplicios según los crímenes de que se hayan hecho culpables. Los asesinos, los traidores, y quienes han esclavisado a alguien son sometidos a tormentos diez veces mayores. Los impíos, homicidas a mano armada y parricidas reciben castigos extraordinarios. Los que han cometido faltas graves, pero expiables, como violentas ofensas contra sus padres, haber dado muerte con arrebato de ira, etc., pero se han arrepentido, son llevados también al Tártaro, a expiar sus faltas, pero después de algún tiempo de suplicio y obtenido el perdón de quienes fueron víctimas suyas en esta vida, pueden unirse al número de los justos. Los que no fueron ni absolutamente criminales, ni absoluta

mente inocentes, expían por algún tiempo sus faltas o imperfecciones y cuando estén completamente puras reciben el premio de sus buenas acciones. Otros han cometido horrendos sacrilegios, crímines inicuos, faltas muy graves contra las leyes; la suerte de estos desgraciados es la de no poder salir nunca del lugar del suplicio. Igual suerte corren los tiranos, reyes, poderosos y gobernantes que hayan cometido los más graves crímenes abusando de su poder.

Los que han hecho el bien a los demás, los justos y los que practicaron la virtud, los que ebedecieron las leyes y sometieron sus apetitos a la razón, reciben su recompensa en el Hades; los que practicaron la piedad para con los dioses y los honraron en su vida mortal, son recibidos en los lugares puros; los que renunciaron a las riquezas y a los placeres y buscaron solo el placer de la ciencia, de la justicia, de la fortaleza, de la libertad y de la verdad, reciben también premios en los lugares de los bienaventurados. Finalmente, quienes han purificado su alma mediante la filosofía, son llevados a los lugares más admirables.

Después de mil años se reúnen nuevamente las almas, tanto de los bienaventurados como de los que estaban expiando sus pecados en lugares subterráneos. Entonces cada alma debe escoger libremente su futura suerte, menos las que deben permanecer para siempre en los lugares de suplicio por sus gravísimas faltas.

Aquí Platón para mejor expresar su concepción escatológica, recoge lo que solo podía ser fruto de una ficción poética o mitológica. Ello se explica por su conocimiento de las tradiciones griegas, de los filósofos que le precedieron y de los poetas; por otra parte se pone de manifiesto un interés didáctico. Así debemos entenderlo cuando dice que estando reunidas las almas en un inmenso valle reciben el anuncio de Láquesis, hija de la Necesidad, para q'elalma elija su suerte: "Al-

mas efímeras! empieza un nuevo período mortal para vuestro mortal linaje. No será un demonio el que elija vuestra suerte, sino que vosotros eligiréis vuestro demonio. La primera a quien la suerte designe, será la primera en escoger y su elección será irrevocable. La virtud no tiene dueño; sigue a quien la honra y huye de quien la desdeña. Cada cual es reponsable de su elección; Dios es inocente de ella"(98). Pónense delante de las almas todos los géneros de vida con las variaciones que cada género encierra; todos los grados de la tiranía, todos los modos como un hombre puede adquirir la celebridad y todos los grados de la celebridad, todos los grados de fama y prestigio, de belleza en discursos y de belleza física; la vida propia de los hombres laboriosos, de los guerreros; todas las condiciones de vida femenina y de los animales; en fin, todos los modos de vivir sin excepción. Cada alma puede elegir el género de vida que quiere llevar en adelante, entre tantos modos de vivir como se presentan a su consideración; pero, una vez hecha la elección, ya no puede cambiarla. Es naturalmente un momento de grande responsabilidad, Cada alma debe saber discernir los justos medios en cada género de vida para que su elección sea afortunada. Pues hay quienes que, movidos por su avidez y codicia, se apropian el género de vida de un tirano y luégo caen en la cuenta de que han elegido la peor de todas las vidas, sin poderlo ya remediar. También sucede que los que proceden de entre los bienaventurados escogen una vida menos digna; en cambio los que soportaron las penas del Tártaro, guiados por el recuerdo de los sufrimientos tenidos allí, eligen prudentemente una vida mejor. Así, pues, la virtud no tiene dueño por cuanto cada cual es libre de elegirla o rechazarla en este momento decisivo; y no se puede culpar a las divinidades de esa elección porque fue cada alma quien la hizo con entera libertad.

La actual elección del alma puede tener alguna relación con su conducta en la primera encarnación

en cuanto que existe la predisposición de dejarse influir por las costumbres que entonces tuvo, por las virtudes que practicó y los vicios que siguió. Es así como Orfeo, quien sufrió la muerte de manos de mujeres, escoge el habitar un cisne por odio a las mujeres; Agamenón, la vida de un águila por desprecio a la vida humana y sus desgracias; Epeo, la de una mujer laboriosa; los bufones la vida de los monos; las almas que antes habitaban cuerpos de animales suelen cambiar su vida por la de hombres y viceversa.

Escogido nuevamente el género de vida, cada alma recibe su demonio (99) tutelar. En seguida, después de ser sometidas a una prueba en la cual pueden perder la memoria -lo cual es un signo de infelicidad- cada alma emigra a las regiones en donde debe encarnarse de acuerdo con el género de vida que ha escogido (100) vuelven a sucederse nuevas encarnaciones hasta que después de 10.000 años en los cuales el alma ha elegido nueve veces su destino, retornan a sus respectivas estrellas (instrumentos del tiempo) para comenzar un nuevo ciclo de encarnaciones. Solo los verdaderos filósofos logran librarse del tormento de las sucesivas encarnaciones, cuando a los 3.000 años pueden volver después de haberse purificado en la filosofía a sus estrellas como premio de todos sus esfuerzos para librarse de lo sensible y material.

A través de todos estos mitos (101) Platón deja ver su intención de dar a la vida del hombre un sentido de responsabilidad y de mover a éste a la práctica de la virtud. El hombre debe ser justo y equilibrado para que aprenda a discernir la verdadera de la falsa ciencia y qué grado de riqueza, de belleza, de fortaleza y de placer puede tornarlo malvado o justificado. "Así hemos de llegar al Hades armados con esta doctrina como con una coraza de diamante para que allí también estemos penetrados de una igualdad de ánimo inconmovible -

contra el apetito de riqueza y otros apetitos parecidos, y no ocurra que, cayendo en apetencias de tiranías y otras malas acciones cometamos daños insanables"(102).

Platón no dió ninguna prueba de la doctrina de la trasmigración de las almas. Se limita a recordar el mito muy antiguo, quizá llegado de Oriente, enfocándolo dentro del problema de la responsabilidad y libertad. Platón quiere superar cualquier determinismo moral y por eso insiste en que cada hombre forja su destino libremente. Encuentra en el premio y el castigo a que cada uno puede hacerse acreedor más allá de la tumba un fuerte acicate para animar al hombre en la lucha de superación en que se haya comprometido en esta vida. Ve en la filosofía no el rígido racionalismo, sino un medio muy apto para conseguir el equilibrio de dos fuerzas contrarias: el espíritu y la materia.

CONDUCTA MORAL

Si es cierto cuanto se dice de la inmortalidad del alma y de su futura suerte y de que los buenos serán tratados mejor que los malos después de la muerte (103), es preciso que el hombre se entregue ahora a una vida santísima, pues vale la pena ser virtuoso y sabio por la esperanza de una vida feliz (104). No solo se debe cuidar el alma por el tiempo presente o por la paz que le proporciona la virtud, sino especialmente por el tiempo que sigue a esta vida: Porque si el alma se disolviera con el cuerpo, sería un buen negocio para los malos librarse con la muerte de los males corporales y de los vicios del alma; pero siendo ésta inmortal, lleva consigo después de la muerte sus vicios, y sus costumbres, que serán la causa de su futura suerte(105).

Hay quienes buscan la felicidad en la satisfacción de sus instintos para volverse víctimas de sus

propias pasiones; otros en las riquezas para ser víctimas de la injusticia y de la intemperancia. Esos caminos son torcidos porque desvían al alma de la fuente de la felicidad, que es la virtud. "No se pueden cambiar voluptuosidades por voluptuosidades, tristezas por tristezas, temores por temores, hacer como los que cambian una moneda en otras más pequeñas. La inteligencia es la única moneda por la cual hay que cambiar todas las demás... La verdadera virtud es una purificación de todas las pasiones. La templanza, la justicia, la fortaleza y la misma sabiduría son purificaciones"(106). Cambian una moneda de valor por otras de muy poco precio, los que sacrifican la felicidad de la virtud por la zozobra del vicio; mas los que siguen los principios que residen en la inteligencia, consiguen la paz en esta vida y en la otra. Tres son los medios supremos de purificación en Platón: la templanza, la justicia y la filosofía o contemplación.

La templanza es una virtud por la cual el hombre purifica sus deseos sobreponiéndose a ellos. Los q. carecen de ella se entregan sin medida al placer y solo renuncian a una satisfacción por el temor de verse privados de otra que ellos juzgan superior; para éstos el único valor moral es el placer, y el precio de sus goces la inquietud (107).

La justicia es la virtud que ordena al hombre en cuanto jerarquiza las partes del alma, prohibiéndoles que recíprocamente se usurpen sus respectivas funciones (108). Es importante notar cómo para Platón la justicia implica orden y sumisión, tanto en el individuo como en el Estado, y cómo condiciona al equilibrio de las partes la santidad, la paz, y lo que hoy llamaríamos progreso. En cambio, cuando hay desorden y sedición entre las partes del alma o del Estado hacen la injusticia, la intemperancia, la cobardía, la ignorancia, en suma, todos los vicios(109). Un ejemplo de justicia,

es decir, de su misión en grado eminente, lo trae Platón en el Tritón cuando estando Sócrates condenado a muerte injusta sus amigos le proponen la fuga. Sócrates reusa los consejos de los falsos amigos que proponen una acción injusta contra las leyes, las cuales hay que obedecer aún en caso de que los gobernantes se equivoquen. "Nunca, des dice, debe cometerse la injusticia ni volver mal por mal cualquier cosa que sea lo que se nos haya hecho no debemos cometer injusticia nunca, aun cuando seamos víctima de ella, ni rechazar el mal con el mal"(110).

Platón considera la virtud como la salud, belleza y buena disposición del alma para todo lo bueno. Por el contrario, el vicio es una enfermedad, deformidad y flaqueza, y su camino es más fácil de andar que el de la virtud, la cual transita siempre por una senda difícil de purificación y liberación de toda adherencia sensible y temporal(111). De donde se desprende que la virtud es un ejercicio que necesita ser practicado con muchísima frecuencia como la gimnasia a fin de que las facultades del alma no se entorpezcan como se entorpecen los miembros del gimnasta cuando se descuida el entrenamiento. Por eso insiste Platón en que se aprenda desde la más temprana edad el ejercicio de la virtud, y que se ponga especial cuidado en la educación de la juventud y de los guerreros. Los maestros deben evitarr cuanto pueda inducir a sus discípulos al vicio o a la impiedad, como el narrar fábulas en las que se degrada a los dioses con vicios y flaquezas semejantes a los vicios y flaquezas de los hombres, no sea que los jóvenes quieran justificar sus malos hábitos y su impiedad con tales narraciones. Los preceptores deben cuidar más de las almas que de los cuerpos de los jóvenes para que éstos aadquieran la gravedad, la moderación y la templanza, y que los guerreros se ejerciten en las virtudes q' les convienen como defensores del Estado (112); pero es

pecialmente deben cuidar de la facultad de saber, porque, aunque ésta nunca pierde su virtud, hay que orientarla al servicio y utilidad del mismo hombre, es decir, a la contemplación, como quiera que su misión es llevar al hombre de las tinieblas a la luz (113).

Finalmente, la filosofía es al mismo tiempo una purificación y una verdadera sabiduría. El ejercicio de la filosofía o contemplación es fuente de virtud, es mejor, la auténtica virtud que permite al hombre ver la irrealidad del placer, de la tristeza y del temor (114); hace al hombre ecuánime y piadoso aún después de la muerte (115) y le da la verdadera libertad. No así a los falsos filósofos, los que se vuelven unos charlatanes y embaucadores, para los cuales las virtudes del verdadero filósofo son más bien causa de infelicidad (116).

Si el alma, pues, está siempre ocupada en la meditación, filosofando, no hace otra cosa que prepararse a una dulce muerte después de la cual conseguirá la paz completa; pero, si al partir de este mundo, está manchada con las impurezas del cuerpo por haber huído de la contemplación y del recogimiento, seguirá atada a lo sensible merodeando entre las cosas materiales como los espantos alrededor de las tumbas (117).

La filosofía es para Platón el ejercicio de la inteligencia en cuanto es directora de la conducta humana. Sólo en este sentido es virtud y fuente de felicidad y no como un frío intelectualismo; Platón busca en todo un justo límite y por eso hemos de decir que en su teoría acerca del alma que hemos estudiado teniendo en las manos las mismas obras del filósofo, en modo alguno pretende despertar una aversión por los valores del cuerpo; su intento es hacer ver al hombre es su parte más importante y que todo lo demás ha de subordinarse a su perfeccionamiento. "En su régimen(dice) el hombre en modo alguno buscará la fruición de los placeres

brutales e irracionales, ni buscará la salud, la fuerza y la belleza sino en cuanto todas estas ventajas sean para él medios de ser más temperante. En una palabra, no mantendrá perfecta armonía entre las partes de su cuerpo sino en cuanto esa armonía puede servir para mantener el acorde perfecto que debe reinar en su alma" (118). Solo en este sentido deben cultivarse las facultades del hombre y las artes, porque la virtud no está ni en el arte ni en el cuerpo, sino en el alma por cuya perfección el arte y el cuerpo son buenos (119). Tampoco pretende hacer ver en la virtud algo triste. Para Platón la virtud y la alegría son compañeras, la vida del hombre virtuoso es una mezcla de placer y de inteligencia. Ni la ambición, ni el nacionalismo, ni el orgullo, ni el color de la raza, ni el egoismo tornan al hombre bueno, sino solo los buenos principios de la inteligencia si son puestos en práctica.

Dos son las cuestiones de máxima importancia en Platón: la teoría de las ideas y la doctrina del alma. De las dos, la segunda se puede considerar como ligada estrechamente a la primera, puesto que las ideas se conciben en Platón como objeto de contemplación del alma.

Los presocráticos se agitaron en torno a un problema cosmogónico sin poder traspasar las barreras del cosmos; en cambio Platón encontró más allá del mundo a Dios; las ideas y el espíritu, consagrándose como el gran descrubridor del mundo trascendental. El Dios de Platón es un Dios concreto que organiza el cosmos y crea no necesaria sino libremente el alma, ser espiritual, inmortal, simple y principio de vida. La exposición que se hizo al tratar del origen del alma supone una constitución del alma misma, como si fuera una sustancia compuesta de partes al igual que las cosas sensibles y temporales, cuando se afirmó que el Demiurgo la formó -

de una triple esencia a partir de la unión de lo divisible con lo indivisible. Qué se entiende por estos dos términos divisible e indivisible y qué sentido tiene en Platón este ser uno y triple?

Lo indivisible es aquello que se identifica con el intelecto divino y cuya característica es una eterna identidad. Lo divisible o esencia divisible es la imágen de la materia de las ideas. Aquí es importante recordar que en Platón el alma como todas las demás cosas está integrada por una materia y una forma: La materia primaria que es algo absolutamente indeterminado, ni corpóreo ni incorpóreo; y la esencia, que es la imágen de las ideas. En cuanto al alma, la esencia es doble: una que se identifica con el inmutable y eterno intelecto divino, y cuya característica es la eterna identidad o indivisibilidad; la otra divisible y diversa, es la materia de las ideas que se identifica con el poder sensible y motor disperso en los cuerpos. Las dos esencias son forzadas por el Demiurgo a juntarse para la formación de una nueva esencia mixta que entra en la composición del alma. Aparece aquí el alma como una sustancia una y triple, última explicación de las tres facultades del alma: la opinión, la ciencia y el intelecto; y de su misma naturaleza destinada a servir de puente entre el mundo sensible y el inteligible, conciliando en sí lo uno y lo múltiple.

El alma en Platón puede entenderse como un ser real, concreto individual, y también como un ser total, en un campo puramente ideal. A través de la exposición la he considerado como un ser concreto-real. Ahora, para que esta corta exposición sea menos incompleta quiero colocar al alma a la altura inteligible de las mismas esencias dentro del campo de la teoría de las ideas.

En el Fedro (120) encontramos un texto que nos permite considerar al alma como tal dentro del ámbi

to de lo en sí: "un alma total, dice Platón, tiene a su cuidado todo lo inanimado, hace la ronda en todo el cielo y nace en diversas partes con diversas formas sensibles". En este pasaje se considera al alma como un mar inmenso de vida, no concretamente en éste o aquel viviente, sino como una fuente indeterminada que contiene en sí todo lo vital, todos los movimientos posibles así cuantitativos como cualitativos, ideales y reales, que lo abarca todo como modelo inteligible de toda vida, con respecto al cual la llamada alma del hombre apenas es como una sombra o copia que no alcanza aquel modelo supremo. Esa alma total es algo más que una idea. La idea permanece como ser inmóvil para ser contemplada. Esta alma total tiene una movilidad extraordinaria por cuanto que intrínsecamente es causa ejemplar de todo movimiento; tiene un poder intrínseco y espontáneo para asimilarse con lo inteligible y al mismo tiempo para concretar en estado y formas diversos, recogiéndose en lo que llamamos "almas" que apenas son sombras de las ideas. Para no andar en un campo tan elevado, considérola como el agua. El agua es un elemento vital en la naturaleza y la semejanza puede ser oportuna. El agua como vapor o nube se disipa y se eleva en el cielo, pero puede tomar cualquier forma y otros estados, pues cae a la tierra en gotas cuando llueve, corre por los arroyos, y puede concretarse aún más solidificándose. Así también el alma total, como el vapor, se encuentra en un estado no determinado por forma particular alguna, pero con la capacidad de concretarse. Esta alma se eleva hasta el campo inteligible, o mejor, mora allí en donde se asemeja al Bien ideal. De ese lugar inteligible puede descender como alma del cosmos para ser principio de todo el movimiento cósmico y encerrar todos los movimientos vitales que hay en el mundo. Puede concretarse aún más en formas diversas adquiriendo un estado de pluralidad o de almas particulares que se unen a los cuerpos para luego separarse de ellos. En resumen, el alma

total puede adoptar la forma y estado de alma del cosmos y espíritu o alma individual. No será acaso en este sentido como se deba entender aquello de que el Demiurgo creó en un principio todas las almas y así como no las destruirá, tampoco las aumentará? Se trata en lo dicho sobre el alma total de un paso indebido de lo ideal a lo concreto y particular? De ninguna manera. Es sencillamente la aplicación del concepto de verdad ontológica, concepto que tuvo el mérito de introducir Platón el primero en la filosofía.

Otro aspecto que merece la pena dilucidar es la manera como se puede conciliar el mito de la reminiscencia con el proceso del conocimiento como actividad voluntaria y dirección operativa del espíritu. La mayoría de los historiadores de la filosofía han dejado un punto demasiado oscuro en el proceso del conocimiento por reminiscencia, pues han entendido la reminiscencia como un proceso pasivo. Ellos se detienen en la sola ariencia del mito de la contemplación de las ideas en un tiempo anterior a la habitación del alma en un cuerpo, y se entretienen en la simple ficción poética de la reminiscencia, echando a perder la fuerza interior del espíritu y la intervención de la voluntad en la dinámica del conocimiento. Eso es sencillamente sacrificar ingenuamente el fondo de la teoría por un simple simbolismo. La teoría de la reminiscencia supone que las ideas duermen en el subconsciente en espera de que una sensación las levante a un estado de conciencia. Pero cómo se opera ese proceso: o como una generación activa del espíritu o como una operación activa del estímulo y pasiva de la subconsciencia? Los órficos entendieron la reminiscencia como un proceso de identificación de un objeto con la idea anteriormente contemplada y este sentido la tomó de ellos Platón como punto de partida para probar la pre-existencia de las almas y la eternidad de las ideas (121). Pero resulta difícil pensar que Platón haya desconocido una concepción tan de su época, la de

Sócrates, sobre el proceso cognoscitivo. Sócrates concibe el conocer como una búsqueda que parte del hecho de la propia ignorancia: el hombre tiene conciencia de su ignorancia: y le es penoso sentirse comprometido en ese estadd degradante; nace entonces el deseo de la investigación por sí mismo o con ayuda de un preceptor. Estas son las primeras condiciones de la reminiscencia:la conciencia previa de la propia ignorancia, que despierta - el deseo de una búsqueda o investigación, y finalmente la voluntad que de hecho se aplica a la tarea de aprender. La reminiscencia en este caso ya no se puede considerar como un proceso pasivo, sino como un proceso consciente y que encierra la posibilidad de aprender condicionada a una actividad volitiva de búsqueda o investigación. Pero lo que es más, esta actividad dirigida - conscientemente no puede cansarse ni suspenderse si no se quiere correr el riesgo del máximo infortunio que es el olvido. Porque nuestra mente es como un río que continuamente corre y en el cual no nos podemos bañar dos veces, pues está en continuo devenir, si queremos ex-- presarnos al modo de Heráclito. Continuamente está cambiando de contenidos conscientes, continuamente interesada en otros contenidos con el máximo riesgo del olvido. Nunca la mente las detiene la misma en un mismo - contenido, porque cada instante que transcurre es una - nueva vivencia, un nuevo contenido. Por el proceso del conocimiento debe continuarse necesariamente, buscar -- siempre porque a todas horas estamos ignorando y a todas horas somos ignorantes (122).

Cuál sería entonces la solución posible para conciliar la reminiscencia con la dirección volitiva - del conocimiento? Se puede conciliar si por reminiscencia entendemos una capacidad innata de renovar los conocimientos, de razonar, de investigar, de aprender,y sobretodo una capacidad innata de comprender la identidad con que comparamos las cosas que son iguales entre sí,

la verdad para comparar con ella las cosas que se di-- cen verdaderas, la belleza para comparar con ella todo lo que se diga bello.

Finalmente, otro aspecto importante de la - doctrina sobre el alma es el que trata de la inmortalidad, que en Platón tiene raíces más teológicas que filosóficas. Platón como hombre religioso que fue, debió recibir esta doctrina comoun objeto de veneración religiosa de labios de los iniciadores en las cosas de los dioses. Sinembargo, aunque en unprincipio recibe - la inmortalidad como un artículo de fe, no se puede dudar del mérito de haberl. incorporado a la teoría de las ideas, ya que el alma estando incorporada a lo sensible se puede empalmar con las ideas y participar de lo inteligible. El alma es análoga a lo divino porque su objeto es la contemplación de las ideas, contemplación que supone una identidad con ellas. De esa identidad con lo eterno, deduce Platón la inmortalidad que es la feliz culminación de un estado de purificación en que se encuentra el alma mientras está unida al cuerpo.

Los argumentos platónicos para probar la inmortalidad del alma son todos bastante deficientes para convencer, pero en todo caso tienen el mérito de -- ser la fuente de deducciones posteriores y reflexiones que se han vuelto imperecederas.

El verdadero interés de la inmortalidad de Platón es que en ella se funda todo un tratado sobre - el verdadero destino del hombre y sobre la conducta moral.

La virtud, la justicia, la templanza, todas las virtudes se explican por un destino del alma des-- pués de la muerte, por la previsión de un premio o de un castigo. Quizá sin antes haber considerado la inmortalidad del alma, Platón no hubiera insistido tanto en

que la verdadera patria del hombre no es este mundo, que el alma es la parte más importante del hombre, que es necesario purificarse de todo lo sensible. De la fe en la inmortalidad del alma nace en Platón una preocupación por la vida futura, por la vida de ultratumba y es una preocupación fecunda porque hace que el hombre se encuentre siempre temeroso de no alcanzar la felicidad cuando su alma se separe del cuerpo. Después de la muerte viene para el hombre un juicio inexorable y es eso lo que tanto preocupa al alma; así se deben entender las siguientes palabras de Gorgias: "Yo creo firmemente todo ésto y considero cómo presentar mi alma al juez de los muertos lo más pura que me sea posible... Me esforzaré en vivir lo mejor que pueda, y así también morir cuando me llegue la hora. Exhorto en cuanto puedo a todos los hombres, y a tí también, hacia esta vida y hacia esta prueba, que considero la más grande de todas las pruebas de este mundo, y te digo que no podrás ayudarte cuando sea la hora de la justicia y de la sentencia. En cambio, cuando te presentes ante el juez de los muertos, y ya no puedas librarte de sus manos, balbuceará como un niño y sufrirás de vértigo"(123). El mito de Er(124) sobre los sufrimientos del Tártaro lo propone Platón como estímulo para que el hombre evite el pecado que trae tan funestas consecuencias y para que examine su conciencia, como lo hacían los pitagóricos y si se haya culpable, expíe en vida sus vicios. Lo que verdaderamente interesa en todos los mitos sobre el destino es ver a través de ellos la conciencia de la responsabilidad.
Dios no es en manera alguna responsable del pecado del hombre, porque éste tiene libertad de elección; cuando las almas se encarnaron por primera vez, todas estuvieron en las mismas condiciones, a todas se les dió las mismas posibilidades de forjarse un destino bueno, y cuando ha pasado la primera muerte, después de la cual vuelven a encarnarse, aún son libres de elegirse la virtud o un género de vida vicioso. Más aún, si en esta

segunda encarnación se dejan llevar las almas por las apariencias de una vida de placer o de tiranía, todavía pueden, si quieren, purificarse y salvar el peligro.

Con respecto a la purificación Platón considera la filosofía como el medio más eficaz. Qué se entiende por esa filosofía? No es el aprendizaje de principios inoperantes, sino de normas que se traduzcan en obras; es el ejercicio de la razón en cuanto encamina todas las facultades del hombre en orden a la virtud, que en Platón se identifica con una armonía jerarquizada de las facultades del hombre. La filosofía es un ejercicio de contemplación que eleva al hombre de lo sensible a los supraterreno, no en el sentido de desatender las humanas necesidades dentro de lo justo, sino en el de tener a raya las pasiones humanas a fin de que no nos impida el ejercicio de la razón. También conoció Platón una ascensión mística hacia Dios cuando afirma que el hombre por la virtud se identifica con la divinidad, a la cual debe en todo tiempo estar unido por medio de la plegaria y toda obra piadosa para con los dioses.

Platón fue, en resúmen, el más grande moralista de la antigü edad pagana. Todo el problema del alma que hemos tratado tiene una finalidad suprema, que es asegurar los motivos últimos de la moral así del individuo como del Estado. No solamente en el tratado del alma, sino en todos los problemas se manifiesta como la figura más grande que ha existido en todos los tiempos. Platón es la piedra angular de cultura occidental: de la literatura, de todas las escuelas, de la estética, de la disciplina lógica, de la retórica, de la moral, de la aritmética, de la sabiduría práctica. Se caracterizó como un genio generalizador que abre un campo inmenso a los pensadores y a todas las filosofías. En él se han inspirado los grandes hombres: sus discípulos inmediatos, Boecio, los Padres griegos, San Agustín, San Anselmo, los teólogos de la Edad Media, Erasmo, Rousseau, Kant,

Newton, todos le son deudores. Platón absorbió toda la sabiduría de su época: a Filolao, a Sócrates, a Pitágoras, a Parménides, a Demócrito; recogió la sabiduría de Egipto y del Oriente y todo lo asimiló para presentarlo con una nueva visión. En una palabra, Platón agota a su época y abre a la filosofía las puertas que nunca se han podido cerrar: Cuánto ganaría la filosofía moderna si volviera sus ojos más confiadamente a Platón.

Platón fue un poeta, y es llamado con justicia, el poeta-filósofo, porque usó el genio poético en función de la filosofía. En una palabra, como se ha dicho, Platón es la filosofía y la filosofía es Platón.

N O T A S

(1) - BRILLANT M. AIGRAIN R. Histoire des Religions III Tournai 1955, 199-202.
(2) - Menón 81 b-c.
(3) - Protágoras 318 e; 325 c-326 c.
(4) - Literalmente: artesano-obrero
(5) - Memorables I, IV, 7
(6) - Timeo 30 a.
(7) - Enn. II,9.
(8) - El Nous o Espíritu, lo primero que el Uno desprende de sí.
(9) - Enn.V,1,7
(10) - Timeo 30 a. ss.
(11) - Ib. 69 c.
(12) - Ib. 41 a- 43 b
(13) - Ib. 41 c; Republica III,415 a.
(14) - En el Timeo (41 e) esos vehículos son los astros; en el Fedro 248, caballos.
(15) - Fedro 247 c - d.
(16) - Banquete 211 a.
(17) - Parménides 130 c - d; Sofista 227 a - b
(18) - Fedón 78 d
(19) - Ib. 72 e; Menón 81 a - 86 c.

(20) - Fedón 72 c; Menón 81 a - 86 c
(21) - Fedro 249 c
(22) - Menón 82 b - 85 c
(23) - Leyes X, 893 a; Cratilo 390 c
(24) - Fedón 72 e; Menón 81 a - 86 c
(25) - Menón 96 c
(26) - Ib. 81 c - d
(27) - HIRSCHBERGER JOHANNES-Historia de la Filosofía I Barcelona 1961, 80.
(28) - BREHIER EMILE, Histoire de la Philosophie I Paris 1951, 137.
(29) - Teeteto 53 c - 57 c
(30) - Filebo 52 e; 53 c. BREHIER EMILE, op.c. 137-138.
(31) - Fisica III, 201 a
(32) - Leyes X, 893 c - 894 c
(33) - Leyes X, 895 c
(34) - Id. X,896 a
(35) - Fedro 245 d
(36) - Fedro 245 e - 246 c; Cratilo 299 c
(37) - República X, 611 b
(38) - Fedro 245 c - 246
(39) - Fedón 76 b - e
(40) - Ib. 70a - b
(41) - GARCIA BACCA, JUAN D. Fragmentos Filosóficos de los Presocráticos I Barcelona, 217.
(42) - Fedón 70 d
(43) - Ib. 71 a - e
(44) - Ib. 72 a
(45) - Ib. 72 b - d; Fedro 245 d; República X, 611 a
(46) - Hades: por sí es el dios del infierno entre los Griegos. Por metonimia se aplica a la muerte, al infortunio, al orco (infierno). También, el lu-- gar de los justos en oposición al Tártaro.
(47) - Timeo 51 b - e, 52 a; República VI, 490
(48) - Fedón 79 D; Republica VI, 490 B
(49) - Leyes X, 897 s.
(50) - Fedón 95 b-105 b.

(51) - Ib. 105 b - 106 e
(52) - Republica X,611 a; Gorgias 445 e - 500 d
(53) - Republica X, 609 a
(54) - Ib. X, 610 c
(55) - Fedón 95 d
(56) - Republica IX, 581
(57) - Republica VI, 511 d - e
(58) - Timeo 70 a - d
(59) - Ib. 70 d - 71 d
(60) - Fedro 253 e - 254 a
(61) - Republica VI, 436 b
(62) - Ib. IX, 571 d - 572 b
(63) - Ib. IV, 436 c - e
(64) - Ib. IV, 437 b - c
(65) - Ib. VI, 439 a - d
(66) - Republica IV, 439 c
(67) - Ib. IV, 439 d
(68) - Ib. IV, 439 e - 440 c
(69) - Fedro 256 a - e; 253 e - 256 c
(70) - Timeo 41 a - d; 69 c - 72 e
(71) - Ib. 69 c
(72) - Republica IX, 586 d - 587 a
(73) - Chorismos: separación, término usado por Aristóteles para criticar el dualismo
(74) - Timeo 77 a - b
(75) - Republica IV, 334 c - 435 c
(76) - Fedón 78 b - 80 c
(77) - Republica X, 611 b - c
(78) - Timeo 42 a - d
(79) - Fedón 79 a - b
(80) - Ib. 79 b
(81) - Ib. 80 b
(82) - Republica IX, 591 b
(83) - Fedón 80 b
(84) - Leyes X, 897 ss.
(85) - Ib. XII, 959 b
(86) - Fedón 95 d

(87) - Gorgias 493 a

(88) - Republica IX, 585 b - d

(89) - Ib. VI, 485 b; 500 b - c; Timeo 48 a; Fedón 79 c

(90) - Fedón 66 b; Fedro 249 b (- d

(91) - Fedón 64 c

(92) - Ib. 65 b - d

(93) - Republica X, 611 c - d

(94) - Fedón 64 c, 67 c

(95) - Fedro 250 c; Fedón 67 e - 68 a; Apología 40 e

(96) - Gorgias 524 a - 526 c; Fedón 69 c, 70 c - d; 72 a; 81 d - 83 e; 107 a - 115 a; Fedro 248 c -249; Timeo 41 d - 42 d; 76 d; 90 b - 92 c; Republica VII,523 c - e; Republica X,613 e - 621 b

(97) - Tártaro: lugar destinato por Júpiter para castigo de los malos

(98) - Republica X, 617 d

(99) - Genio o espíritu protector

(100) - Republica X, 620 A - 621 b

(101) - La palabra mito no significa simple creencia popular, sino revelación

(102) - Republica X, 619 a

(103) - Fedón 63 c

(104) - Ib. 114 d; Menón 81 b

(105) - Ib. 107 c - d; Republica X, 608 d - 611 a; Gorg gias 523 c - e, 524 d.

(106) - 69 a - d; la misma doctrina en Teeteto 176 a-d; Leyes I, 631 c

(107) - Fedón 68 c - d; Leyes IV, 710 a - b

(108) - Republica IV, 443 d - e

(109) - Republica IV, 444 b - c

(110) - Criton 49 c - d

(111) - Republica IV, 444 d

(112) - Ib. IV, 377 b ss.

(113) - Republica IV,518 c-e

(114) - Fedón 82 d-83 c

(115) - Ib. 84 a-b

(116) - Republica VI, 491 a-b

(117) Fedón 80 e-81 d

(118) Repub IX,591 c-d

(119) Ib. III, 403 d

(120) Fedro 246 b

(121) Menón 80 d-e;81a-c

(122) Teeteto 186 a-187c; Banquete 207 e-208a

(123) Gorgias 526 d

(124) Repub X, 614 b ss.

BIBLIOGRAFIA

Ciencias Sagradas

MERCIER, GERARD, O.S.B., La Liturgie culte de l'église, Ed. Salvator, Mulhouse 1961, 13,5 c. 348 p.

Un tratado completo de la liturgia romana, que estudia sucesivamente la oración oficial de la Iglesia y los elementos constitutivos del culto litúrgico: la Misa, los Sacramentos, los sacramentales, el breviario, los cantos litúrgicos, las relaciones de la Biblia con la liturgia, y la predicación según el año litúrgico. Tiene un capítulo especial consagrado a las devociones extralitúrgicas.

No es un tratado puramente teórico e histórico, sino también ascético y práctico en orden al incremento de la piedad cristiana. Por lo demás está acorde con los últimos cambios en las rúbricas tanto del breviario como del Misal, todo lo cual autoriza su lectura al clero en general, a los religiosos y religiosas, y a los laicos miembros de círculos bíblicos y litúrgicos.

GRUN, S., La Vie s'est manifestée, Título original: Das Leben ist erschienen. Traducción de R.Virrion, Ed. Salvator, Mulhouse 1961, 19 c. 116 p.

En esta compilación de sermones el autor ha sabido adaptar la predicación del mensaje de Cristo a la renovación litúrgica y a las necesidades de hoy.

La humanidad actual entregada a los cuidados materiales y a la racionalización industrial siente hambre y sed del evangelio eterno, de la vida sobrenatural y del reino de Dios. El autor quiere ofrecer a los cristianos este alimento reconfortante, sacado de la doctri

na maestra que encierra el ciclo litúrgico de la "manifestación de Cristo"(navidad).

Para tratar este grandioso motivo en toda su amplitud y profundidad, el P. Grün ha meditado largas horas la Sda. Escritura, suministrando así una sólida base dogmática a su exposición, en un estilo atrayente, que realmente introduce en el vivificante misterio del amor divino. El clero encontrará en estas páginas una valiosa ayuda para su predicación y los fieles podrán utilizarlas para compenetrarse con la liturgia de Navidad y Epifanía.

DREISSEN, JOSEPH, Les Jeunes face au mariage, Tít. original: Jugend sucht den Weg zur Ehe, Traducción de Pierre et Maryse Lachery, Ed. Salvador, Mulhouse 1962, 19 c. 136 p.

Una serie de conferencias dirigidas a los jóvenes y a las jóvenes que próxima o remotamente se preparan para el matrimonio en las que el autor, educador y sicólogo, se propone dar a la juventud la formación religiosa y moral indispensable para futuros esposos.

Indica los medios de llegar, por lo que respecta a alma y cuerpo, a los goces sanos de la felicidad conyugal. Exalta la virtud de la pureza, sinónimo de gracia, de fe y de belleza, en un lenguaje franco, audaz y concreto. Sus demostraciones se confirman con ejemplos tomados de la Sda. Escritura, y de la vida cotidiana del mundo moderno.

Esta obra contribuirá a la tarea tan delicada de orientación encomendada a los sacerdotes y educadores. Lectores; predicadores, conferencistas, educadores y adultos.

MAYER, AGUSTIN, Historia y Teología de la Penitencia, Título original: Il sacramento della Penitenza nella teologia, Trad. de Joaquín Blázquez, Ed. Herder, Barcelona 1961, 18 c. 91 p.

Consta la presente obra de dos partes igualmente importantes para un estudio profundo del sacramento de la Penitencia, instituído por Cristo, conservado, y defendido por el Magisterio infalible de la Iglesia.

La primera parte, que es el objeto principal de esta valiosa obra, que la Editorial Herder pone a nuestra disposición, comprende un estudio histótico-teológicos bien documentado de la Penitencia como virtud, sacramento y tribunal judicial de reconciliación. Es un verdadero e importante estudio de los muchos que ofrece la historia de los dogmas, ya que el P. Mayer, profundo teólogo, estudia la Penitencia, en el proceso evolutivo de explicitación no solo en el período apostólico y apologético, sino también sistemático escolástico, para terminar con la total clarificación doctrinal en el Concilio Tridentino.

La segunda parte comprende una valiosa bibliografía, sistemáticamente presentada acerca de la Penitencia.

FR. RIGOBERTO CASTRILLON R. O.F.M.

DI FRANCESCO, SEBASTIAN, El Derecho al nacimiento. Tít. original: Il Diritto alla nascita, Trad. de José Garo. Ed. Difusión, Buenos Aires 1961, 18 c. 171 p.

El sagrado e inalienable derecho a la vida q' tiene todo ser que viene a la existencia, es el fin primordial que el autor reivindica contra las ideologías materialistas, de los médicos ginecólogos, que fundándose en principios utilitaristas o cenvencionales, creen erróneamente estar por encima de las inmutables normas de la moralidad, que rigen toda aactividad profesional.

El crimen nefando de millares de niños que son víctimas inocentes de conciencias cauterizadas de gobiernos ateos, jamás podrá ser justificado en virtud de ninguna ley de conveniencia maltusiana, egoísta o utilitarista. Así como el aborto criminal se opone a la ley natural que defiende el derecho a la vida, así también el aborto terapéutico está en abierta oposición con las elementales normas de moralidad o de deontología médica.

No se trata de salvar a la madre, sacrificando a la creatura, ni de salvar a ésta sacrificando a la madre, sino de salvar a la madre y a la creatura, pues, en cualquier período de la gestación en que se encuentre ya es sujeto de derechos y no un simple e injusto agresor o parte integral del cuerpo materno.

De una manera científica, confirmada en estudios estadísticos, trata el autor temas de gran interés para el médico, el sacerdote, y el hombre sea cristiano o no que desea conocer las normas por las cuales se debe regir en tan delicados problemas. El feto, la animación simultánea y sucesiva, las leyes civiles, la mal formulada afirmación de la elección del mal menor, son temas de gran valor, expuestos por un profesional consciente de su deber. El aborto terapéutico no científicamente justificado es expuesto ampliamente por el autor; los conflictos agudos que trae consigo la gestación, la gravidez ectópica o extrauterina, los fibromas y el cáncer, son temas resueltos a la luz de la ciencia y de la moral católica. Más que una síntesis imperfecta recomendamos a los lectores de "FRANCISCANUM" la adquisición de tan valiosa obra.

FR. RIGOBERTO CASTRILLON R. O.F.M.

CORSELIS, MARIE-ADRIEN, O.F.M., De la Bible aux Sacraments. Ed. Franciscaines, Paris 1962,18 c.228 p.

Existe entre los católicos creyentes "no practicantes", cuya fe en Cristo no puede ser puesta en du-

da y que no merecen ser asimilados a la masa de aquellos que se llaman "indiferentes". No están, a menudo, alentados en suposición por la indiferencia misma de ciertas convicciones "practicantes" (que, por otra parte, no dejan de indisponer también al practicante medio)?

Para poder responder a este interrogante de una manera satisfactoria era necesario profundizar en las implicaciones de la fe, y mostrar cómo la religión cristiana, en su continuación de la tradición bíblica, integra necesariamente una práctica cultural, a la cual no puede dar más que el sentido a ella conferido por el dogma católico.

En efecto, la religión cristiana no se concibe sin los sacramentos y la práctica sacramental. Además de la fe, es necesaria también la práctica. Aquí se trata de justificar esta afirmación de la fe católica, pero no desde el punto de vista de la autoridad magisterial de la Iglesia, que ciertamente, está fundado sobre el sentido que tiene que dar a los sacramentos. a saber: los sacramentos son portadores de gracia, obran por sí mismos; según ésto, cómo, pues, juzgar dichos sacramentos como facultativos?

El autor coloca la pregunta: porqué? Cómo la fe en Cristo, en su divinidad, en su mediación única y universal, exige los sacramentos, y los exige tales como los concibe la Iglesia Católica? Hay una lógica de la fe, lógica que se puede poner al día y, partiendo de la idea de que existe una unión, se puede hacer el ensayo de descubrir su naturaleza.

El interés de semejante cuestión, es simplemente de esclarecer la fe cristiana, de purificarla, por sí misma, de las falsas razones que pueden darse para afirmar o para negar, para justificar o rechazar, la necesidad de la práctica sacramental.

ADAM, ADOLF, La Confirmación y la Cura de almas. Tít. original: Firmung undSeelsorge, Trad. de José Luis Albizu, OFM., Barcelona 1962, 20 c. 286 p.

Numerosos problemas fundamentales acerca del sacramento de la Confirmación, en sus aspectos catequético y pastoral, son, en los momentos actuales, objeto de revisión y debate por parte de los investigadores, sin que en las cuestiones prácticas se haya llegado a sentar todavía un criterio general. En el presente libro el autor estudia con decisión y soluciona de forma convincente cuestiones como la de la edad idónea para la Confirmación, la preparación más conveniente, los problemas del padrinazgo de la Confirmación y consideraciones sobre el estudio de este sacramento, en los pasajes de la Sda. Escritura, textos de los Padres, textos litúrgicos y declaraciones del magisterio eclesiástico, la Confirmación se muestra como sacramento de la plenitud espiritual y de la madurez sobrenatural.

Cuantos se interesan por los temas del apostolado o por la renovación de la liturgia, tanto sacerdotes como seglares, deberían hacer de este libro objeto de detenido estudio.

EVDOKIMOV, PAUL, Sacrament de L'Amour. Ed. L' Epi, Paris 1962, 19 c. 269 p.

"El matrimonio es el Sacramento del amor",dice S. Juan Crisóstomo. La obra de Paul Evdokimov, teólogo de confesión ortodoxa, es una meditación sobre las palabras antériores.

Apoyándose su pensamiento en la patrística, el autor, lejos de temer las referencias más modernas (Simón de Beauvoir, Denis de Rougemont, Durell), toma las cuestiones más debatidas por los hombres de hoy y aborda, bajo un nuevo punto de vista, los problemas difíciles, como, por ejemplo, el control de natalidad.

Colocando, primero que todo, la unión del hombre y de la mujer, en su contexto social y cristiano, el autor examina la triple vocación de sacerdote, rey y profeta, vocación a la cual está llamado todo hombre. Luego fija los caminos que llevan al Tabor: celibato, matrimonio, sin olvidar el que llevan aquellos que sin haber escogido voluntariamente el celibato no han encontrado su complemento en el matrimonio, en el monaquismo o el sacerdocio. En fin, el autor nos conduce, con su libro, a descrubir las múltiples riquezas del misterio conyugal.

Este libro es, pues, una invitación a la libertad creadora en un dominio, donde siglos de falso moralismo han obstruído el verdadero camino.

Espiritualidad

AUGRAIN, CHARLES, P.S.S., Paul, Maître de vie spirituelle 2 Tomos. Ed. Fleurus, Paris 1962, 18,5 c. 224 y 208 p.

El autor se propone como tarea, hacer revivir al Apóstol de los Gentiles. Se vuelven a descubrir las palabras vehementes de Pablo, sus desafíos a los "Gálatas" insensatos", sus invectivas dirigidas a los Corintios, tentados por los ídolos, sus consejos amigables a Tito y Filemón. Sobre todo, el misterio de Cristo, centro de la predicación paulina, vuelve a tomar todo su relieve.

Con el libro de Augrain, este misterio toma otra vez para nosotros el tono de un nuevo descubrimiento. Su libro es más que una iniciación y mejor que un comentario erudito.

CORDOVANI, P.M., OP., Breviario Espiritual según la "Imitación de Cristo". Tít. original: Breviario Spirituale Secondo L'Imitazioni de Cristo. Trad. de An

tonio López Blanco. Ed. Casulleras, Barcelona 1961, 14 c. 319 p.

Resultado de mucha comprensión del libro "Imitación de Cristo", de Tomás de Kempis y de serias ya la vez que prácticas reflexiones sobre su abundantísima doctrina, muéstranos el autor en el presente libro una guía ascética y mística que servirá a quienes quieren recogerse un poco, buscar la paz del alma, viviendo la vida de Cristo.

Los fecundos temas de la "Imitación de Cristo" ordenado sistemáticamente encierran un gran valor espiritual, aplicable a nuestra vida por el conjunto de observaciones prácticas de que está salpicado.

Es un libro ideal para ejercicios espirituales. Su magnífica presentación y su óptimo formato para uso manual están a la altura del alto valor de su contenido.

FR. LEON FRANCO L. O.F.M.

SHEEN, FULTON J., El Cuerpo Místico dd Cristo, Trad. del inglés por Raquel Tejeda Lawrence, Ed. Difusión, Buenos Aires 1961, 18 c. 316 p.

Hablar del Cuerpo Místico de Cristo es hablar de la estructura interna de la Iglesia, y por ende de la vida de cada uno de nosotros. Nadie puede ser un buen católico sin asimilar esta doctrina hasta convertirla en algo viviente y palpitante. Para encontrar a Cristo en el siglo veinte, no hay necesidad de retroceder mil novecientos años: El está hoy entre nosotros, prolongando su Encarnación en la vida de la Iglesia.

La exposición que en esta obra hace Mons. Fulton Sheen se desarrolla en conformidad con la doctrina de Santo Tomás quien ve en la Iglesia la continuadora de Cristo Maestro, Rey y Sacerdote: ella enseña, gobierna y santifica. El libro no ha sido escrito exclusivamen-

te para los teólogos y entendidos; el autor no ha buscado solo profundizar en este pozo de doctrina, sino extenderla entre los cristianos seglares. En la obra se aunan dos raras cualidades: profundidad y sistematización junto a una fácil comprensión.

FR. GONZALO GIRALDO E. O.F.M.

GRUN, S., Jésus-Christ Nouvel Adam. Título original: Adam und Christus, Trad. de R. Virrion. Ed.Salvator, Mulhouse 1962, 19 c. 136 p.

Una obra que nos lleva a meditar y a apreciar la sublime dignidad recibida en el Bautismo, mediante la consideración de una verdad vital de nuestro Cristianismo, la acción de Jesús siempre presente.

Tiene por objeto hacer ver que Jesucristo es algo más que la manifestación de la vida divina a nosotros y la exaltación de nuestra humanidad al esplendor de Dios. El es el canal de la gracia que vivifica, y su historia es perenne: es de ayer, de hoy y de siempre.

Hace ver de modo extraordinario que Jesucristo permanece familiarmente accesible a la creatura que El ha redimido y, a la vez, la gran verdad de las palabras de San Pablo: Si permanecemos con El, reinaremos con El.

FR. ORLANDO BEDOYA S. O.F.M.

Sociología

LEPPICH, JEAN, S.J., Le Christ a L'est et a L'est et a L'ouest. Ed. Salvator, Mulhouse 1961, 13,5 c. 256 p.

Especie de reportaje sobre la cuestión social y religiosa a través del mundo actual:

- Coyuntura de las peores miserias y vilezas por un lado, y de sacrificios y abnegaciones los más e-

vangélicos, por otro,

- Justificación de previsiones terriblemente alarmantes que iluminan a la vez magníficas esperanzas,

- Tinieblas y auroras que alrededor de toda la tierra,

- De Francfort a Francfort por Asia y América,

- En el cercano oriente, en la India y el Hapón,

- En Beirut, Bombay, Karachi, Hong-Kong, Tokio, Honolulu, Las Vegas, New York...

Como "Le Christ à Pigalle","Le Christ à L'est et à L'ouest" es una trágica llamada a la conciencia de tantos cristianos "amateurs" y pasivos frente a los más inminente peligros, ahora cuano, por todas partes, se abrazan, inflaman y rugen los volcanes.

FR. ORLANDO BEDOYA S. O.F.M.

MENSCH, D., Qué es el hombre? Traducción del alemán de E. Valentí. Ed. Herder, Barcelona 1961, 18 c. 147 p.

No puede dudarse del complejo de relaciones que se encuentran en el hombre y tanto más se le define cuanto mayor es la realización plena de las mismas. Der Mensch es el título del presente ensayo monográfico, que nos presenta todas esas relaciones que condicionan y definen al hombre en su comunión social. Constituye una mirada de antropología filosófica que estudia al hombre no sólo como individuo, sino también en los interrogantes que le plantea la familia, la sociedad y el estado.

Para todo aquel que sienta el deseo de una mejor definición de sí mismo y aspira a llegar a ser él mismo en el conjunto social, este ensayo constituye si no profunda, sí completamente la verificación plena de sus diversas actuaciones.

FR. MIGUEL MONTOYA O. O.F.M.

Varios

HOLT, J.G.H., Fecundidad Periódica. Título original: Het Getij, Traducción de Eduardo Ogg. Ed. Herder, Barcelona 1961, 18 c. 116 p.

Hé aquí un valioso libro que viene a dar una solución al inquietante problema actual del "control - de la natalidad" por medio de la continencia periódica.

El autor, después de un largo y experimentado estudio logró unir los métodos del ginecólogo holandés Th. Van Velde y el renombrado Ogino superando los estudios de éstos al presentar su nuevo método de la relación entre la fertilidad y la temperatura en la mujer, método este que ofrece una seguridad máxima. A su exposición clara y concisa se une la ventaja de ser la forma más moderna acerca de esta materia.

De sus páginas puedenservirse tanto directores como dirigidos, pues es un método de todo punto de vista recomendable.

FR. JAIRO GONZALEZ V. O.F.M.

BERGOUNIOUX, F.M., Origine et Distin de la vie. Ed. Ouvrières, Paris 1961, 19 c. 352 p.

La reivindicación vigorosa, apasionada, del derecho, para aquellos que saben, de encontrar en su ciencia una nueva razón de creer..."

Estas palabras de S.E. Mons. Garrone, Arzo-- bispo de Tolosa, en su carta-prefacio, indican excelentemente el fin de esta obra del P. Bergounioux, cuyos trabajos de paleontología y de antropología prehistórica, son conocidos por todos los estudiosos.

Esa petición de la A.C.O., como ha sido efectuada esta obra desde el punto de vista de la historia

de la vida. A las pretensiones de una ciencia materialista que se precia de explicarlo, gracias a los mecanismos fisiológicos recientemente descubiertos, el autor opone un rechazo formal: los epifenómenos de la materia, considerados como una verdadera entidad metafísica, son, en realidad, manifestaciones del espíritu que anima la materia y la conduce hacia sus destinos - espirituales.

Las posiciones cristianas están cuidadosamente establecidas: de la física a la metafísica, del - Dios de los filósofos al Dios de los cristianos; la primera parte termina por una rápida evocación de los constituyentes deluniverso: del átomo al espacio.

Después de un rigoroso análisis de los hechos invocados por los paleontologistas y los biologistas, para establecer el largo desarrollo de la historia de la vida - o evolución, si se quiere - donde se manifiestan a la vez la trascendencia y la inmanencia del Creador aparece el hombre. En él el universo toma conciencia de su existencia y de su valor; en adelante, todo se va disponiendo para que aparezca Cristo, el Verbo de Dios Encarnado, Rey centro de todos los corazones.

Todo termina por este "himno a lo viviente", grito de reconocimiento de la creatura delante de la inmensa misericordia del Creador.

"Este libro es vuestro canto...", añade S.E. Mons. Garrone, cántico de un hijo del poverello de Asía que exalta las maravillosas realizaciones del Amor, al alcanzar "esos nuevos cielos y esas nuevas tierras" donde El reinará eternamente.

Así una obra científica se convierte en un libro de creación.

BOZZETI, JOSE, Qué es la Filosofía? Traducción del Italiano de José Caro. Ed. Difusión, Buenos Aires, 1961, 19 c.

El problema no es nuevo; la palabra de Pitágoras a Leonte de Fliunte, usada para designar no propiamente la sabiduría, sino el amor a la sabiduría -filosofía- permanece todavía sin demostrarnos su sentido, sin decirnos su esencia; sabemos que es amor, búsqueda de la sabiduría; pero en qué consiste ese amor? No lo sabemos todavía: la esencia de la filosofía permanece todavía sin revelársenos de una manera absoluta.

En este libro, el autor nos da los principios del filosofar, los modos, y al final, una serie de consejos que se aplicarían, no sólo al que filosofa, sino a todo el que escribe sobre acualquier tema.

La filosofía es el grado más alto de la reflexión: la filosofía no es ver las cosas, sin tratar de explicárselas; sino que busca "la conexión y la síntesis más alta, se remonta a principios más generales, ésto es, a lasr razones últimas, a los principios supremos, para alcanzar a la par "unidad" y "totalidad" (11).

Hay en el hombre un instinto de reflexión (de filosofar) porque la filosofía es reflexión), que es libre en su reflexión, pero una libertad dentro de los límites de la verdadera libertad.

Pasa luego el autor a examinar las relaciones entre filosofía y religión, entre el filósofo y el teólogo, la filosofía y la vida, etc. En fin, el autor nos presenta una parte de lo que pudiera ser la filosofía; pero la filosofía no es sólo eso; además de ser método, es también corriente viva que fluye a través de todos los siglos, tratando de llegar a una verdad valedera y absoluta como explicación definitiva de

la realidad total. Llegaremos algún día?

FR. ALONSO MORALES D. O.F.M.

HENRY, A.M. O.P., Teología de la Misión. Título original: Esquisse d'une Théologie de la mission. Traducción de Jesús Cordero O.P. Ed. Herder, Barcelona 1961, 18 c. 158 p.

Obra de un gran valor en el campo misional. Es un verdadero semillero de ideas misionales. Su autor, francés, analiza los problemas pastorales a la luz de los grandes progresos realizados en Francia, en esta materia.

El teólogo como tal, necesita una cultura teológica que a manera del cristianismo, comprenda todas las clases sociales, ciudades y naciones. Cristo se hizo al ambiente en toda su doctrina. No se debe temer el presentar a los recién convertidos una fe más flexible, y cubierta bajo diferentes ropajes.

FR. JOSE J. URIBE L. O.F.M.

LIBROS RECIBIDOS

Se exceptúan de esta lista los libros ya reseñados y los que han de serlo próximamente

De Editorial SALVATOR - Mulhouse (Francia)

FLURY, ALBIN, Lettres à Christine. Título original: Briefe an Suzanne, Traducción de Y. Claude. 1961, 18,5 c. 80 p.

ALTANER, BERTHOLDO Précis de Patrologie. Título original: Patrologie, Traducción de H. Chirat. 1961, 21 c. 786 p.

HORATCZUK, MICHEL, S.J., Oboloungvé ou L'Europe vue par un noir. Título original: Obolungwe oder ein Neger in Europa, Traducción de René Virrion, 1961, 19 c.128 p.

De Editorial L'ECOLE - Paris (Francia)

RENOU, A., Tobie et son Temps. 1961, 22 c. 155 p.

BUZY, DENIS, S.C.J., Même les Miettes, en Marge des Paraboles. 1961, 19 c. 157 p.

BUZY, DENIS, S.C.J., BRUNOT AMEDEE, S.C.J., Saints et Saintes de L'Evangile. 1962, 18 c. 249 p.

BOYER, A. Le Seigneur a Dit. 1960, 17,5 c. 144 p.

De Editorial DIFUSION - Buenos Aires (Argentina)

MALVIGNE, PEDRO CESAR, Llanto por Luisa. 1961, 20,5 c. 125 p.

De Editorial FLEURUS - Paris (Francia)

BEAUPERE, RENE, O.P., Donne-nous un Roi. 1961, 18,5 c. 160 p.

BIBLIOGRAFIA

De Ediciones EUGENIO SUBIRANA - Barcelona (España)

ARMSTRONG, APRIL OURSIER, Estampas de la Vida de Jesús. Título original: Stories from de life of Jesus. Traducción de R. de Barandica. 1960, 24,5 c. 256 p.

De Ediciones P. LETHIELLEUX - Paris (Francia)

GUY, JEAN-CLAUDE, Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle. 1961, 20 c. 140 p.

De Ediciones PAULINAS - Bogotá (Colombia)

ALBIOL, ENRIQUE, C.M., Una madre camino de los altares? 1962, 17 c. 254 p.

De Editorial ATENAS - Madrid (España)

A.D. - ESTEBAN Y ROMERO, AVELINO, Juan XXIII y las Iglesias ortodoxas. 1961, 17,5 c. 312 p.

Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (España)

RODRIGUEZ, ISACIO R., O.S.A., Gregorio Aglipay y los Orígenes de la Iglesia Filipina Independiente II. 1960, 24,5 c. 400 p.

De la Junta Nacional Española - Madrid (España)

ROMERO, AVELINO ESTEBAN, El Concilio Ecuménico "Vaticano II". 1961, 17 c. 88 p.

De Edizioni Francescane - Roma (Italia)

BERNARDINO DA PORTOGRUARO, O.F.M., Consigli di Vita Spirituale. 1961, 15,5 c. 142 p.

De Editions FRANCISCAINES - Paris (Francia)

Fr. STEPHANE - PIAT J., Le Maître de la Mystique - Saint Pierre D'Alcantara. 1959, 18 c.144 p.

MOTTE, JEAN-FRANCOIS, O.F.M., Présence a notre Temps. 1957, 18,5.

HECHOS

PROFESION SOLEMNE: el 6 de Enero emitieron los Votos Solemnes, en el Convento de San Joaquín de Cali, los Estudiantes Clérigos: Fr. Enrique González A. y Fr. Bernardo Mesa E.

El 25 de Mayo, en el Convento de la Porciúncula de Bogotá, Fr. Néstor Ríos G., hizo la Profesión de Votos Solemnes.

TOMA DE HABITO: el 15 de Enero, ingresaron al Noviciado en el Convento de San Luis de Ubaté 11 bachilleres del Seminario Franciscano de Cali y 8 Estudiantes del Seminario de Adultos de Medellín.

NEOPROFESOS: En el mismo Convento, el 16 de Enero, hicieron la Profesión de Votos temporales, 16 Novicios de Coro.

AÑO DE ESTUDIOS: el 6 de Febrero, con asistencia del M.R.P. Ministro Provincial, se inauguraron oficialmente los estudios del presente año. Asistieron los RR. PP. Profesores y los Estudiantes.

Por su parte, en el Seminario de Adultos de Medellín, se inició un nuevo año de labores con 21 alumnos.

CARDENAL FRANCISCANO: el 10 de Marzo, los Estudiantes Teólogos saludaron, en el Aeropuerto Internacional de El Dorado en Bogotá, al recientemente elegido Cardenal, Eminentísimo Señor Juan Landazuri Ricketts Arzobispo de Lima.

NUEVA CURIA PROVINCIAL: El 19 de Marzo, el M. R. P. Provincial bendijo e inauguró solemnemente el Convento del Santísimo Nombre de Jesús, situado en las afueras de Bogotá, nuevo asiento de la Curia Provincial.

R.I.P.: El 10 de Febrero dejó de existir en el Convento de la Porciúncula en Bogotá, el R. H. José M. Pérez. Había nacido en Fredonia (Antioquia) el XII-13-1879. Vistió el Hábito Franciscano el XII-25-1925.

ORDENACIONES

El 17 de Junio, en la Capilla del Colegio del Virrey Solís, el Excmo. Sr. Luis Andrade Valderrama, confirió las Ordenes Sagradas, a los Teólogos Franciscanos, en el siguiente modo:

DIACONADO:

Fray Luis Enrique Medina Sánchez

Fray Hugo Romero Naranjo

Fray José Gonzalo Jiménez Callejas

Fray Luis Tarsicio Sarmiento León

Fray Gustavo Arbeláez Contreras

Fray Gabriel Ossa Valencia

Fray Julio Luna Santos

Fray Ricardo Zúñiga Barragán

Fray José Joaquín Uribe Londoño

Fray Rigoberto Castrillón Restrepo

SUBDIACONADO:

Fray Gustavo Roa Quintero

EXORCISTADO Y ACOLITADO:

Fray Lucio Anibal Vanegas López

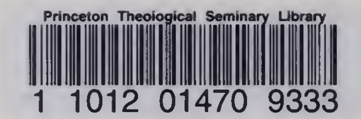
TONSURA:

Fray Enrique González Arango

Fray Néstor Antonio Ríos Gómez

Fray Bernardo Mesa Estévez

FRANCISCANUM presenta excusas, por la entrega atrasada del presente número, debido a dificultades técnicas, ajenas a nuestra voluntad.


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01470 9333